Ph. Sp.
440
ep

8° Ph. Sp.

440 ep

Kirchmann

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Philosophische Bibliothek.
Band 61.

Erläuterungen

zu

Immanuel Kant's

kleineren Schriften

über

Logik und Metaphysik

von

J. H. v. Kirchmann.

LEIPZIG.
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG.
1873.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Bei den nachfolgenden Erläuterungen der kleinern, in B. XXXIII. Abth. A bis D der Phil. Bibliothek gelieferten Schriften Kant's zur Logik und Metaphysik sind im Allgemeinen die bisherigen Grundsätze festgehalten worden. Die darin geübte Kritik ruht im letztem Grunde auf den realistischen Ansichten, welche in B. I. d. Phil. Bibl. im Zusammenhange dargelegt worden sind, und welche allmählich, wenn auch mannichfach modifizirt, mehr und mehr in den philosophischen Werken der neueren Zeit zur Anerkennung gelangen, und zwar selbst bei Schriftstellern, denen die Ansichten des Herausgebers unbekannt geblieben, und welche vermöge der realistischen Richtung der Zeit selbstständig zu ähnlichen Grundsätzen gelangt sind.

Neben der Kritik ist der Herausgeber bestrebt gewesen, die äussern Veranlassungen zu diesen kleinern Schriften Kant's und die darin zur Sprache kommenden Vorgänge und Verhältnisse der damaligen Gelehrtenwelt möglichst klar zu legen. Viele dieser Schriften sind polemischen Inhalts und ohne Kenntniss der Gegner und der Veranlassungen nicht voll zu verstehen. Die Quellen hierfür waren indess nicht immer leicht zu erreichen; manches war selbst in den öffentlichen Bibliotheken Berlins nicht zu erlangen, und deshalb sind diese geschichtlichen Notizen nicht überall so vollständig geworden, wie der Herausgeber gewünscht hätte.

Schon in dem Vorworte zu diesen kleineren Schriften selbst in B. XXXIII. ist auf den eigenthümlichen Werth derselben aufmerksam gemacht worden. Sie bilden für Den, welcher ganz in das philosophische System Kant's

eindringen will, ein wichtiges Hülfsmittel und zerfallen in dieser Beziehung in zwei Klassen; die eine befasst die Schriften vor 1781, in welchem Jahre die Kritik der reinen Vernunft erschien, die andere befasst die späteren aus der Periode des vollendeten Kriticismus. Der Werth der Schriften erster Klasse ist ein zwiefacher; einmal behandeln sie Fragen, die für alle Systeme der Philosophie zu den bedeutendsten gehören, und bei denen jede Untersuchung Kant's, trotz dem Wechsel der Systeme, ihren bleibenden Werth behält. Sodann treten in ihnen schon von Anfang ab die Keime des spätern Kant'schen Idealismus hervor. Die frühesten Schriften zeigen dies mehr in verneinender Weise; Kant tritt hier mehr als Bekämpfer einzelner Grundlehren des Leibnitz-Wolf'schen Systems auf, ohne im Ganzen sich von demselben loszusagen. Allein überall bemerkt man, ähnlich wie bei den Schriften von Descartes, dass Kant bei seiner klaren, theils mathematischen, theils realistischen Auffassungsweise sich durch jene Tautologieen, leeren Beziehungsformen und unberechtigten Prinzipien dieser Metaphysik nicht befriedigt fühlt, und deshalb bald hier, bald dort das alte System durchbricht und sich Licht und Luft für eine tiefere Erkenntniss zu verschaffen sucht. Allmählich treten dann zu dieser verneinenden Richtung auch inhaltliche Sätze hinzu, welche sich schon den Grundgedanken des späteren Systems nähern, wenn auch der Zusammenhang und der Abschluss noch ausbleibt. Diese positiven Spuren des spätern Idealismus sind schon in den Schriften vor 1770 zu entdecken und beginnen nicht erst mit der Dissertation über die Prinzipien der Sinnes- und Verstandes-Welt, von welcher man bis jetzt allgemein die Entwickelung des spätern Systems zu datiren pflegt.

Die zweite Klasse dieser Schriften hat dagegen ihren Werth in der erläuternden Richtung, die sie für den in den Hauptschriften nicht immer klar dargestellten transscendentalen Idealismus verfolgen. Der grössere Theil derselben befasst das ganze System; sei es in Vertheidigung gegen geschehene Angriffe; sei es in Folge von gestellten Preisaufgaben, oder als Einleitung zu grösseren Werken. Indem Kant hierbei den Inhalt zusammendrängen und bald vertheidigen, bald das Neue darin hervor-

heben musste, war er vielfach genöthiget, seine Hauptwerke zu erläutern und deren Inhalt in andern Wendungen und Ausdrücken zu bieten, um den Unterschied seines Systems gegen die früheren hervorzuheben. Es liegt auf der Hand, dass diese Schriften damit zu einem wichtigen Hülfsmittel für das Verständniss der Hauptwerke werden mussten.

Deshalb ist es bei den Erläuterungen ein Hauptaugenmerk gewesen, auf jene Keime in der ersten Klasse dieser Schriften und auf jene erklärenden Stellen in der zweiten Klasse aufmerksam zu machen und sie durch Zusammenstellung mit den betreffenden Stellen der Hauptwerke in ihrer Bedeutung hervorzuheben.

Abgesehen hiervon, werden die Leser sich durch die Schriften der ersten Klasse mehr angezogen fühlen als durch die spätern. In jenen sprudelt noch kräftig der Quell einer eindringenden, auf die Dinge selbst gerichteten Geisteskraft; sie sind in Form und Inhalt gleich ursprünglich und lassen ahnen, dass der Verfasser das Gebäude, in dem er sich so unbehaglich fühlt, bald ganz verlassen und niederreissen werde. Man fühlt die Frische dieser Schriften recht deutlich, wenn man von den Schriften Wolf's, Eberhard's und Anderer jener Zeit kommend, sie in die Hand nimmt. Dagegen verrathen die Schriften der zweiten Klasse eine immer mehr zunehmende Erschöpfung. Kant kann in ihnen aus seinem einmal gewonnenen Ideenkreise nicht mehr herauskommen; der Stil wird immer schwerfälliger, und die Blössen seines Systems treten gerade durch dessen Vertheidigung deutlich hervor, ohne dass Kant es bemerkt; nur selten blitzt ein Gedanke hervor, der an den jungen Privatdocenten von 1755 bis 1770 erinnert.

Mögen diese Bemerkungen dem Publikum ein Anlass sein, diesen kleinen Schriften Kant's, welche bis jetzt wenig beachtet worden sind, wieder die Aufmerksamkeit zuzuwenden, welche sie in so vieler Rücksicht verdienen.

Berlin, im März 1873.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder B. XI. bedeutet		den ersten oder elften Band der Philosophischen Bibliothek.
B. XXXIII. A. 93	-	Seite 93 der ersten Abtheilung des 33. Bandes der Phil. Bibliothek.
Die Buchstaben B. C. u. D.		bedeuten hinter B. XXXIII. die 2te, 3te oder 4te Abtheilung des 33. Bandes.
Ph. d. W. 73	-	Die Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1864 bei J. Springer. Seite 73.

Die Paragraphenzahlen und die Ziffern hinter S. im Anfang der einzelnen Erläuterungen beziehen sich auf die Paragraphen- und Seitenzahlen des Bd. XXXIII. d. Phil. Bibl.

(Das Inhalts-Verzeichniss folgt am Schluss.)

I.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.

1762.

(Der Text ist B. XXXIII. A. S. 1—18 befindlich.)

1) **Vernunftschlüsse.** § **1.** (**S. 3.**) Kant hatte schon seit 1755 als Privatdocent bei der Universität in Königsberg über Logik und Metaphysik gelesen; allein seine schriftstellerische Thätigkeit hatte er bis 1762 ausschliesslich naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Fragen zugewendet; nur seine Habilitationsschrift von 1755: „Ueber die ersten Grundlagen der metaphysichen Erkenntniss“ machte davon eine Ausnahme. Bei seinen Vorlesungen über Logik benutzte Kant anfangs das Handbuch des Wolfianers Baumeister, was er dann 1765 mit dem Handbuche von Meier vertauschte. Mit der vorliegenden Abhandlung beginnen die logischen Schriften Kant's, welche er theils in den Königsberger Nachrichten und andern Zeitschriften, insbesondere in der von Biester und Gedicke herausgegebenen Berliner Monatsschrift, theils in besondern Programmen und Flugschriften zu veröffentlichen pflegte. Die drei ersten dieser Schriften (B. XXXIII. A. 1—96) stammen aus der Zeit, wo Kant noch dem Leibnitz-Wolf'schen Dogmatismus zugethan war; indess zeigen sie deutlich, dass er schon damals bestrebt war, sich wenigstens in einzelnen Punkten aus dem hohlen Schematismus dieses Systems zu befreien und einen neuen, belebenden Inhalt aus der Beobachtung der

Dinge selbst zu gewinnen. Rosenkranz sagt in Betreff der Abhandlung über die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren (Kant's Werke. Ausgabe von Rosenkranz, Band XII. S. 139): „Dieser kleine Aufsatz ist mit „wahrer Lust geschrieben, und Kant kündigt mit ihm „dem Pedantismus und der Schul-Logik den Gehorsam „auf. Er verwirft die selbstquälerischen Modifikationen, „wodurch die künstlich erzeugten Verwickelungen des „Syllogismus auf das einfache Grundschema erst wieder „reduzirt werden müssen. — Am Schluss der Schrift „findet sich die tiefe Bemerkung (die Kant später wenig „beachtet hat), dass der Begriff nur als Urtheil deutlich „und nur als Schluss vollständig sei."

Die Schrift erschien zuerst Königsberg 1762 bei Kanter in 8vo. Die Definitionen, welche Kant hier in § 1 von dem Urtheilen und den Vernunftschlüssen giebt, sind später von ihm in seiner Logik (B. XXIII. 109 u. 132) verlassen und durch andere, seinem spätern Idealismus näher stehende ersetzt worden; indess treffen auch letztere noch nicht das Wesen dieser Vorgänge im Denken, wie in den Erl. 54 und 67 zur Logik (B. LIV. 71. 88) bereits dargelegt worden ist.

2) **Vernunftschlüsse. § 2. (S. 6.)** Bereits in Erl. 67 zu Kant's Logik (B. LIV. 88.) ist gezeigt worden, dass die Beweiskraft des Vernunftschlusses auf der Identität des Inhaltes der Conclusion mit dem Inhalte der beiden Prämissen beruht und deshalb diese Conclusion in der Wahrheit und Gewissheit ihres Inhaltes nicht weiter gehen kann als ihre Prämissen. Der Vernunftschluss ruht also, kurz ausgedrückt, auf dem zweiten Fundamentalsatz des Realismus von dem Nichtsein des sich Widersprechenden. (B. I. 66.) Deshalb kann allerdings durch die Zurückführung des Schlusses auf diesen Satz seine formale Wahrheit bewiesen werden, aber jener Fundamentalsatz selbst kann in keiner Weise bewiesen werden. So dürfte die Darstellung Kant's zu berichtigen sein. — Uebrigens hat Kant in seiner Logik die Regel dahin ausgedrückt: „Was unter „der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der „Regel selbst." (B. XXXIII. 132.) Man kann dies nicht als eine Verbesserung der hier aufgestellten Regel ansehen, wie in Erl. 67 zur Logik bereits dargelegt worden

ist; indess kommt Kant in § 63 seiner Logik auf die hier gegebene Regel zurück.

3) **Schlussfiguren. § 3—5. (S. 14.)** Die Darstellung Kant's in diesen Paragraphen ist so klar, dass sie keiner Erläuterung bedarf. Dessenungeachtet hat sie ihre Gegner gefunden. Der erste ist Schopenhauer, welcher neben der ersten Figur auch die zweite und dritte in Schutz nimmt und nur die vierte fallen lässt, die ja auch von Aristoteles nicht behandelt worden ist. (Man sehe Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Band II. Kap. 10.) Schopenhauer führt mit grossem Geschick hier aus, dass bei dem Denken und innern Erwägen von Wahrheiten drei verschiedene Fälle vorkämen, welche diesen drei Figuren entsprächen und damit ihre besondere Behandlung und Darstellung in der Logik rechtfertigten; 1) frage man, ob einem Subjekte ein Prädikat zukomme; 2) frage man in andern Fällen, wie sich zwei Subjekte zu einander verhalten (z. B. Fisch und Walfisch), und 3) wie sich zwei Prädikate zu einander verhalten (z. B. das Steinige und das Verbrennliche). Nach Schopenhauer wird die Antwort auf die 1ste Frage durch die I. Schlussfigur; die Antwort auf die 2te durch die II. Figur und die auf die 3te durch die III. Figur gegeben. Das Nähere kann hier nicht geboten werden und muss bei Schopenhauer selbst nachgelesen werden.

Man kann Schopenhauer zugeben, dass die Erweiterung der Erkenntniss beim Denken und Erwägen sich in jenen drei Richtungen bewegen mag; allein daraus folgt nicht, dass die Wahrheit des gefundenen Resultats bei diesen drei Richtungen in den ihnen entsprechenden drei Figuren am zuverlässigsten ermittelt werden könne. Wenn man z. B. wissen will, ob die Walfische zu den Fischen gehören, so kann man allerdings ein Merkmal dazu benutzen, was allen Fischen zukommt (kaltes Blut) und was den Walfischen fehlt, und daraus folgern, dass die Walfische nicht zu den Fischen gehören; allein wenn es darauf ankommt, diese Folgerung in der überzeugendsten Schlussform darzustellen, so wird man immer auf die I. Figur zurückgehen; also den Schluss so stellen:

Alle Fische haben kaltes Blut, folglich durch Umkehrung:

1) Alle Thiere mit warmem Blut sind keine Fische.
2) Alle Walfische sind Thiere mit warmem Blut.
3) Also sind alle Walfische keine Fische. Aehnlich verhält es sich mit der dritten Figur. Man kann Schopenhauer zugeben, dass in dem innerlichen Denken und Erwägen die Ableitung der Conclusion mitunter in der Form der II. und III. Figur sich vollziehen mag; allein in der Regel wird bei diesem Erwägen und Aufsuchen einer neuen Wahrheit die syllogistische Form überhaupt übersprungen, und alle Welt mit Einschluss Schopenhauer's ist darin einverstanden, dass der Syllogismus nicht dazu dient, neue Wahrheiten zu entdecken, sondern nur zu beweisen. Die überzeugende Kraft des Beweises liegt aber nur in der I. Figur klar vor, und deshalb dürfte Kant wohl Recht behalten, wenn er sagt: „Man kann „nicht in Abrede stellen, dass in all diesen Figuren rich„tig geschlossen werden könne; allein die drei letzten „können es nur durch Umschweife und Zwischenschlüsse; „der Zweck der Logik ist aber nicht zu verwickeln, son„dern aufzulösen; nicht verdeckt, sondern augenschein„lich etwas vorzutragen."

Der zweite Gegner Kant's ist Ueberweg. Er sagt (Ueberweg, System der Logik. II. Ausg. S. 269): „Schon „Wolf lehrt, dass die Syllogismen der ersten Figur die „natürlichsten seien und ausreichen, um alle möglichen „Schlusssätze zu begründen; sie sei daher die *figura per„fecta.* — Von diesen Sätzen war es kein weiter Schritt, „wenn Kant den Satz aufstellte, dass nur in der ersten „Figur reine Vernunftschlüsse möglich seien. Allein auch „in den übrigen Figuren kann recht wohl ohne Reduktion „auf die erste, direkt der Schlusssatz gefunden werden; „aber selbst wenn dies nicht der Fall wäre, würden sie „ihre Berechtigung ebensowenig verlieren, als ein mathe„matischer Satz dadurch, dass er seinen Beweis auf früher „bewiesene Sätze gründen muss, zu einem blossen Co„rollar derselben herabsinkt." — Dieser Vergleich passt jedoch nicht; der mathematische Satz stellt eine neue Wahrheit auf, die inhaltlich die Erkenntniss erweitert, und benutzt nur zu deren Beweise die früher bewiesenen Lehrsätze; bei diesen logischen Figuren handelt es sich aber nicht um neue inhaltliche Lehrsätze, sondern nur um andere Formen des Beweises. Wenn nun, da

diese andern Formen nur dasselbe leisten, was schon die erste Figur und zwar viel klarer erfüllt, wenn jene sogar diese erste Figur zu ihrer überzeugenden Wirkung zu Hülfe nehmen müssen, so erscheinen sie in Wahrheit als eine blosse Pedanterie der Schule und gleichen den Personen, die auch mit der linken Hand einen Satz zu schreiben sich abmühen, den sie schon mit der rechten Hand vollkommen deutlich schreiben können. Wenn daher das Nachdenken sich auch mitunter in dieser 2ten, 3ten und 4ten Figur bewegen sollte, was noch sehr zweifelhaft ist, so handelt es sich hier doch nicht um diese Formen der Gedankenbewegung, sondern um die Formen des Beweises der Resultate dieser Gedankenbewegung, und in dieser Beziehung erscheinen die übrigen Schlussfiguren nur als Spielarten der ersten Figur. — Im Uebrigen kommt auch Ueberweg zuletzt auf den Gedanken Schopenhauer's zurück, dass es die Aufgabe der Logik sei, die verschiedenen Fälle, die im wirklichen Denken vorkommen können, erschöpfend darzulegen. Indess trifft, wie gesagt, dieser Punkt nicht den Beweis, sondern die Auffindung eines Satzes, während die Figuren nur dem Beweise dienen sollen. — Vergleicht man diese Ausführungen Ueberweg's und Schopenhauer's, so zeigt sich deutlich der Unterschied eines eifrigen und tief gelehrten Logikers von einem geistvollen Philosophen. Was sich für die 2te und 3te Figur irgend zur Rechtfertigung sagen lässt, hat Schopenhauer geleistet, und zwar in jener treffenden und lichtvollen Weise, die man an ihm gewohnt ist, und die ihn zu einem Liebling der jüngern Generation gemacht hat.

4) **Schluss.** § **6.** (**S. 18.**) Die Begriffe von „deutlich“ und „klar“ hat Kant bereits in seiner Logik behandelt; das Nähere ist in Erl. 14 dazu ausgeführt. Indem das Urtheil den einen Begriff in 3 Stücke, in Subjekt, Copula und Prädikat auflöst und jedes getrennt von dem andern hinstellt, ist zuzugeben, dass die Deutlichkeit eines Begriffes durch seine Auflösung in ein Urtheil gesteigert worden; indess genügt dazu überhaupt jedes trennende Denken seines Inhaltes, wenn es sich auch nicht zu einem förmlichen Urtheil gestaltet. — Unter „Vollständigkeit eines Begriffes“ versteht Kant wohl das,

was er in seiner Logik „Vollkommenheit“ nennt (B. XXIII. S. 40), da der Ausdruck „Vollständigkeit eines Begriffes“ nirgends in seiner Logik vorkommt. Nach der dort gegebenen Erklärung beruht die logische Vollkommenheit einer Erkenntniss auf ihrer Uebereinstimmung mit dem Objekte, also auf allgemeingültigen Gesetzen (wie der Realismus solche in seinen zwei Fundamentalsätzen hinstellt). Da nun die Wahrheit des Vernunftschlusses sich auf die Identität seines Inhaltes mit dem der Prämissen stützt, so kann man allenfalls es verstehen, wenn Kant hier sagt: „ein vollständiger Begriff sei nur durch einen Vernunftschluss möglich“, indem nämlich dieser seine Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung mit dem Objekte darlegt. — Allerdings ist es natürlicher, unter „vollständig“ die ganze Summe der Merkmale eines Begriffes zu verstehen; aber in diesem Sinne kann hier das Wort von Kant nicht gemeint sein, denn dann wäre es nur eine Umschreibung des „deutlich“, und dann wäre die Ableitung dieser Vollständigkeit aus einem Schluss nicht wohl einzusehen. Rosenkranz rühmt den tiefen Sinn dieser Stelle; er hätte indess besser gethan, diesen tiefen Sinn klar zu legen.

Interessant ist es, wie Kant hier S. 16, Absatz 2 selbst anerkennt, dass Verstand und Vernunft keine verschiedenen, sondern „nur eine Grundfähigkeit oder ein Vermögen der Seele seien.“ Bekanntlich hat er diesen sehr wahren Gedanken später verlassen und die Seele nicht blos in Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, sondern in noch viele andere Vermögen gespalten.

Kant's Beweis hier ist mangelhaft. Die elementaren Richtungen des Denkens sind 1) wiederholen, 2) trennen, 3) verbinden, 4) beziehen und 5) die verschiedenen Arten ein und denselben Inhalt zu wissen. (B. I. 10—63.) Das Vermögen zu urtheilen, auf welches Kant hier Alles zurückführt, ist aber kein elementares, sondern befasst sowohl das Trennen wie Verbinden und je nach dem einzelnen Falle, auch das Beziehen (B. I. 20). — Ebenso unzureichend sind Kant's spätere, sich hier anreihenden Betrachtungen über das logische und physische Unterscheiden und über die Vermögen der Thiere. Indess sind diese Sätze nicht bedeutend genug, um das Wahre und Falsche davon hier blosszulegen; der Leser wird dies leicht selbst vermögen. —

Ebenso ist der „innere Sinn“ (Selbstwahrnehmung) viel mehr als blos das Vermögen, die eigenen Vorstellungen zum Objekt seiner Gedanken zu machen. An sich enthält nach Kant's eigener Ansicht jede Vorstellung nicht blos ein Wissen ihres Inhaltes (Gegenstandes), sondern auch ein Wissen ihrer selbst (als eines Zustandes der eignen Seele); nur ist im gewöhnlichen Leben das Wissen des Inhaltes meist weit stärker im Grade als letzteres; erst wenn letzteres auf Kosten jenes durch Veränderung der Aufmerksamkeit verstärkt wird, nimmt dieses Wissen von der eigenen Vorstellung die Natur an, dass die Vorstellung als Seelenzustand zum Objekte oder Inhalte wird und der ursprüngliche Inhalt beinah ganz zurücktritt. Aber all diese Vorgänge sind noch lange kein Urtheilen, womit Kant sie hier gleichstellen will. Man sieht, dass Kant 1762 bei seinen Untersuchungen nur erst herumtappte und noch in den Vorstudien sich befand, die einer längern Ausbildung bedurften. — Unter „unerweislichen Urtheilen“ versteht Kant hier einmal die analytischen Urtheile (Logik, § 36. B. XXIII. 122) und dann die Verstandesschlüsse oder unmittelbaren Schlüsse. (B. XXIII. 126.) Beide kann man indess nicht unerweislich nennen; denn ihre logische Wahrheit wird aus dem zweiten Fundamentalsatz (B. I. 66) abgeleitet; sie ruhen auf der Unmöglichkeit des Widerspruchs und sind deshalb erweislich; nur der Fundamental-Satz, der zu ihrem Beweise dient, ist unerweislich.

II.

Versuch,

den Begriff der **negativen Grössen** in die Weltweisheit einzuführen.

1763.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. A. S. 19–61.)

1) **Vorrede.** (**S. 23.**) Diese Schrift Kant's ist zuerst in Königsberg 1763 bei Kanter in 8vo. erschienen. Rosenkranz sagt von ihr (Kant's Werke Bd. XII. 139): „Diese „kleine Schrift ist eine der tiefsinnigsten und lichtvoll„sten, die nicht blos Kant geschrieben, sondern welche „die philosophische Literatur überhaupt aufzuweisen hat. „Man thut Kant nicht Unrecht, wenn man behauptet, „dass sie ihm wie ein Meteor entschlüpft und selbst nicht „wieder zu Gesicht gekommen sei."

Der Eingang der Vorrede bezieht sich auf Spinoza und dessen Nachahmer, welche die mathematische Methode und Benennungsweise auf die Philosophie zu übertragen gesucht hatten.

Unter „Logik der Erwartungen in Glücksfällen", S. 21, ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung zu verstehen, die damals durch Euler und die Franzosen bereits zu einer bedeutenden und inhaltsvollen Wissenschaft erhoben worden war. Man rechnet sie jetzt zu den mathematischen Wissenschaften, und mit Recht, da sie die Wahrscheinlichkeit nur einseitig von der mathematischen Seite auffasst, während dieser Begriff an sich weiter geht und auch für die Vergleichung von Fällen anwendbar ist, die

sich nicht zählen und nicht summirt gegenüberstellen lassen.

Interessant ist, dass Kant schon hier den Raum und die Zeit als wichtige Begriffe hervorhebt, bei denen die Philosophie noch viel zu leisten habe. Bekanntlich hat sein späteres System des transscendentalen Idealismus gerade an diesen beiden Begriffen angeknüpft und hier zuerst die Lehre von Leibnitz verlassen.

Das Negative, was S. 23 besprochen wird, ist nicht das kontradiktorische des Positiven, sondern das konträre desselben; jenes könnte auch ein reines Nichts sein; dieses ist selbst ein Positives und wird nur in seiner Beziehung zu dem andern ein Negatives. (B. I. 34.)

2) Erster Abschnitt. (S. 33.)

Der S. 24 genannte Kästner war 1719 zu Leipzig geboren, widmete sich vorzüglich der Mathematik, wurde Professor, anfangs in Leipzig, dann in Göttingen, und starb 1800. Er hat eine grosse Zahl mathematischer Schriften hinterlassen, welche nach und nach die Wolff'schen Lehrbücher verdrängten; das vorzüglichste sind seine „Anfangsgründe der Mathematik", 4 Bände. Göttingen. 6te Auflage. 1800.

Die ganze Abhandlung dreht sich wesentlich um den Begriff des Entgegengesetzten. Es ist deshalb zu empfehlen, dass der Leser sich zuvor mit dem vertraut mache, was schon Aristoteles hierüber gesagt hat; es sind in dieser Beziehung die Kategorien des Aristoteles Kap. 6 und 10, und seine Metaphysik Buch 5. Kap. 10, und Buch 10. Kap. 4 nebst den dazu gehörenden Erläuterungen nachzulesen. (B. XXXVIII. 255. B. XXXIX. 97. Die Uebersetzung der Kategorien wird bald erscheinen.) Das, was hier Kant die logische Entgegensetzung nennt, heisst bei Aristoteles das Widersprechende (ἀντιφασις). Das sich Widersprechende hat weder ein Sein, noch ist es als Eines denkbar; deshalb nennt es Kant *irrepräsentabile*. Es bildet den II. Fundamentalsatz des Realismus. Das Kontradiktorische wird oft in diesem Sinne genommen. (Vergl. Erl. 52 zur Metaphysik des Aristoteles.) Das, was Kant „die reale Entgegensetzung" nennt, heisst bei Aristoteles τα ἐναντια, die Gegentheile. Sie fallen unter das Konträre; jedes ist hier ein Seiendes, aber bildet einen

Gegensatz zu dem Andern. Es ist schon in Erl. 52 zu Aristoteles' Metaphysik ausgeführt worden, dass dergleichen Gegentheile nur da Statt haben, wo eine Gattung in blos zwei Arten getheilt wird; z. B. der Zustand des Menschen in krank und gesund; aber nicht, wo mehr Arten vorhanden sind, wie z. B. bei der Farbe; hier ist blau nicht das Gegentheil von gelb, weil auch noch eine rothe und eine grüne und andere Farben bestehen.

Bei dem realen Gegensatz soll nach Kant das Eine ebenfalls das Andere aufheben; allein die Folge davon soll Etwas (*cogitabile*) sein. Dies wäre sehr dunkel, wenn nicht das Beispiel mit entgegengesetzten Bewegungen zu Hülfe käme. Hier erhebt sich nun gleich die Frage: Wie kann ein Seiendes durch ein anderes Seiende aufgehoben, d. h. zu einem Nichtseienden gemacht werden? Ist dies überhaupt möglich? Nach der jetzigen Naturwissenschaft ist der Stoff unzerstörbar; kein Stoff kann, trotz aller Entgegensetzung, einen andern aufheben, d. h. vernichten. Kant behandelt deshalb hier vorzugsweise nur den Fall der Bewegung; hier sollen zwei einander entgegengesetzte Bewegungen sich aufheben und die Ruhe zur Folge haben, also die Bewegungen erlöschen. Allein die neuere Naturwissenschaft nimmt auch eine Ewigkeit der Kraft an. Bei einem solchen Zusammenstoss ist ihr die Bewegung deshalb nicht aufgehoben oder erloschen, sondern nur in eine andere Art, d. h. in die oszillirende der Atome umgewandelt, welche sich als Wärme dem Gefühl wahrnehmbar macht. Schon diese Bemerkung zeigt, dass die Frage, welche Bestimmungen als einander real entgegenstehend anzusehen seien, gar nicht durch das reine Denken, sondern nur durch die Beobachtung des körperlich oder geistig Seienden erledigt werden kann, und dass nach dem heutigen Prinzip der Naturwissenschaft innerhalb dieser der Begriff eines solchen Gegensatzes, wo beide Entgegengesetzte sich aufheben und erlöschen, gar nicht besteht. Kein Seiendes, weder der Stoff, noch die Kraft oder Bewegung, kann durch ein Entgegengesetztes aufgehoben, d. h. zu einem Nichtseienden gemacht werden. Auch innerhalb des Geistigen oder der Seelenzustände kann vielleicht dasselbe gelten; jedenfalls müssen auch hier sorgsame Beobachtungen vorausgehen, ehe man diese Begriffe von Entgegensetzung und Aufhebung hier an-

wenden darf, wie der Fortgang dieser Abhandlung ergeben wird. — Schon diese Betrachtungen dürften zeigen, dass, wenn man gezögert hat, den Begriff negativer Grössen in andere Wissenschaften, über die Mathematik hinaus, aufzunehmen, dies einen wohlberechtigten Grund gehabt haben mag. Wenn in der reinen Mathematik dieser Begriff dagegen eine leichte und ausgedehnte Anwendung gefunden hat, so liegt es eben darin, dass die Zahlenlehre sich mit keinem Seienden, sondern nur mit Beziehungsformen beschäftigt, und dass die hier auftretenden Grundbegriffe des Vermehrens (Addiren) und des Verminderns (Subtrahiren) in einem reinen Gegensatze stehen, welcher bei der blossen Beziehungsnatur der Zahlen zu einer wahrhaften Aufhebung entgegengesetzter Zahlen führen kann, da die Zahlen eben nichts Seiendes darstellen, sondern nur gedachte Beziehungen sind, welche ihrer Aufhebung nicht den Widerstand eines Seienden entgegenstellen können. Ebenso sind die Linien und Flächen-Figuren ohne Körperlichkeit; sie werden nur nach einer oder zwei Dimensionen des Raumes vorgestellt, und es kann deshalb auch hier ein Addiren und Subtrahiren solcher Elemente mit dem Resultat einer völligen Aufhebung eintreten. Indem aus diesen Gründen der Gegensatz von positiven und negativen Grössen innerhalb der Mathematik ganz am Orte ist, erhellt zugleich, dass seine Ausdehnung auf das Gebiet der Natur und der Seele und überhaupt auf das wirklich Seiende nur mit grosser Vorsicht geschehen kann. Wo sie ausführbar ist, erleichtert es auch nur die Rechnung, ohne ein Bild des wirklichen Vorganges zu geben. — So viel sei hier im Voraus bemerkt, um die Aufmerksamkeit des Lesers auf diesen Hauptpunkt gerichtet zu erhalten. Der Fortgang der Schrift wird die genügende Bestätigung dieser Bemerkungen ergeben.

Ausser der entgegengesetzten Bewegung bringt Kant hier als Beispiel solcher realen Entgegensetzung nur den Begriff einer Forderung (Activum), und einer Schuld (Passivum) bei. Allein dies ist nur ein Beispiel aus dem Gebiet der Mathematik; es sind nur benannte Zahlen; aber es ist kein Beispiel aus dem wirklich Seienden. Dasselbe gilt für das „Geben“ und „Nehmen“. Insofern sie nicht als Bewegungen und Kräfte an sich behandelt

werden, fallen sie unter den Begriff des Entgegengesetzten; ohnedem sind sie nur andere Worte für Addiren und Subtrahiren.

Sehr richtig bemerkt Kant, dass die Zeichen + und — für sich allein weder Addition noch Subtraktion bezeichnen. Da der ganze Begriff der Entgegensetzung auf einer Beziehung ruht, so folgt von selbst, dass der Begriff nur anwendbar ist, wenn zwei Grössen da sind, die auf einander in dieser Weise oder entgegengesetzt bezogen werden können. Deshalb kann derselbe Gegenstand, ohne dass er sich verändert, bald als positiv, bald als negativ aufgefasst werden, je nach dem Andern, auf das man es bezieht; ähnlich wie schon Plato den Sokrates gleichzeitig älter und jünger nennen konnte, je nach der zweiten Person, mit der er ihn verglich.

Zum Verständniss dieser Schrift ist übrigens festzuhalten, dass Kant das Wort: „Grund“ hier fortwährend gleichbedeutend mit „Ursache“ gebraucht; so ist unter „positivem Grund“ S. 32 ein Seiendes als Ursache zu verstehen. Nur einmal unterscheidet Kant zwischen Realgrund (Ursache) und Erkenntnissgrund (Grund).

Schopenhauer hat bereits diesen mangelhaften Sprachgebrauch gerügt. Der Grund herrscht nur im Wissen, die Ursache nur im Sein; die Ursache ist in der Zeit und vor der Wirkung; der Grund und seine Folge stehen ausserhalb der Zeit. (B. I. 46.)

Die beiden Grundregeln, mit denen dieser Abschnitt schliesst, sind nur analytisch aus dem aufgestellten Begriff der realen Entgegensetzung abgeleitet; bei der ersten ist dies von selbst klar; bei der zweiten liegt ausserdem noch die versteckte Voraussetzung unter, dass es keine andere Art der Aufhebung eines Seienden gebe, als durch die Entgegensetzung eines andern Seienden; denn sonst wäre diese zweite Regel nicht allgemeingültig. In keinem Falle können aber diese zwei Regeln als Grundgesetze des Seienden oder der Natur behandelt werden, obgleich Kant dies im Folgenden thut. Er verfällt damit in denselben Fehler, wie Spinoza im ersten Buche seiner Ethik, welcher da ebenfalls aus selbstgemachten Begriffen Gesetze ableitet, die reale Gültigkeit haben sollen. Man kann zugeben, dass diese von Kant aufgestellten Regeln aus dem von ihm aufgestellten Begriffe der Real-

Entgegensetzung folgen; allein noch hat Kant nicht bewiesen, dass dieser Begriff selbst ein wahrer, innerhalb der Natur gültiger sei; vielmehr hat die neuere Naturforschung diese Wahrheit sehr erschüttert, und deshalb ist es auch unzulässig, diese zwei Grundregeln als Naturgesetze zu behandeln; dies wäre sonst wieder ein Stück alte Metaphysik, die die Gesetze der Natur blos aus dem Denken und den Beziehungsformen ohne Beobachtung konstruirte. Kant mochte vielleicht damals (1763) dieser Ansicht noch anhängen; allein seit 1781 hat er selbst sie aufgegeben.

Auch die am Schluss dieses Abschnittes gegebenen Definitionen von „Mangel“ und „Beraubung“ sind nur Nominaldefinitionen, wie die des Spinoza, deren Wahrheit dahingestellt bleiben muss. Dies gilt insbesondere von dem Begriff des „Mangels“; mit jedem Stoff ist nach der neuern Naturforschung eine bewegende Kraft verbunden; deshalb ist seine Ruhe nie ein Mangel, sondern immer eine Beraubung. Dazu kommt, dass der Begriff der Ruhe selbst nur eine Beziehung ist, und derselbe Körper deshalb in Ruhe und Bewegung zugleich sein kann, je nach dem zweiten Gegenstand, auf den ich ihn beziehe und nach dem ich über seine Ruhe oder Bewegung entscheide.

3) Zweiter Abschnitt. 1. (S. 34.)

Hier macht Kant bereits von der 2ten Grundregel des Abschnitts 1, wie von einem wahrhaften Naturgesetz Gebrauch, fällt also in den in Erl. 2 dargelegten Fehler. Er leitet daraus ab, dass die Undurchdringlichkeit eine Kraft sein müsse, obgleich doch diese Undurchdringlichkeit schon aus der Unzerstörbarkeit des Stoffes folgt; denn wenn ein Körper von einem andern durchdrungen werden kann, und in der Undurchdringlichkeit das Wesen des Körpers gesetzt wird, so ist damit der durchdrungene Körper aufgehoben, d. h. vernichtet. Deshalb kann wohl die Undurchdringlichkeit als eine abstossende Kraft erklärt werden, aber es ist dies nicht nothwendig. Die Ausfüllung des Raumes allein genügt, auch ohne Kraft, jeden andern Körper abzuhalten; auch liegt in dem Begriffe dieser Kraft ein Bestreben, sich auszudehnen; es muss deshalb zur Innehaltung fester Grenzen noch eine

entgegengesetzte anziehende Kraft dazu angenommen werden, welche für die kleinsten Theile des Körpers oder dessen Atome kaum noch vorgestellt werden kann, da sie an der Grenze des mathematischen Punktes stehen und deshalb eine von dem Centrum nach der Oberfläche wirkende Kraft bei einem so punktuellen Atome nicht mehr gesetzt werden kann. Dies Alles zeigt, dass Kant hier noch sehr tief in Wolff'scher Metaphysik befangen ist.

Die am Schluss versprochene Abhandlung ist als solche später nicht erschienen; dagegen enthält Kant's Schrift über die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft vom Jahre 1786 in ihrem Abschnitt II. von der Dynamik die weitere Ausführung der hier angedeuteten Gedanken. Man kann indess nicht wohl annehmen, dass Kant schon 1763 diese, 23 Jahre später erschienene Schrift sollte im Sinne gehabt haben; wie denn auch Kant in letzterer dieser Abhandlung über die negativen Grössen gar nicht mehr gedenkt.

4) Zweiter Abschnitt. 2. (S. 37.)

In dieser Nummer sucht Kant seinen Begriff der negativen Grössen auf die Zustände der Seele, also auf das Geistige auszudehnen. Obgleich Kant hierbei die Erfahrung zu Grunde legt, so erscheinen doch die darauf gestützten Annahmen sehr bedenklich, weil diese Erfahrungen zu oberflächlich behandelt werden. Man kann zugeben, dass die Seele sich in Bezug auf die Gefühle mitunter in einem Zustand der Gleichgültigkeit befinde, d. h. wo sie weder Lust noch Schmerz empfindet; obgleich schon dies sehr bedenklich ist, wenn man die sehr schwachen Grade dieser Gefühle mit in Rechnung stellt. Man kann auch zugeben, dass der Schmerz der Gegensatz der Lust ist; allein es ist sehr bedenklich, zu behaupten, dass, wenn eine Ursache der Lust und eine des Schmerzes für dieselbe Seele eintritt, das stärkere Gefühl durch das geringere entgegensetzte so gemindert werde, wie es bei der Subtraktion einer negativen Zahl von einer positiven mit letzterer geschieht. Kant selbst gesteht S. 36: „dass zu dieser Wirkung gleichartige Empfindungen ge„hören, während das Gefühl nach der Mannichfaltigkeit „der Rührungen (Ursachen) sehr verschieden sein könne.“ Schon deshalb kann der Schmerz einer Mutter über den

Verlust ihres Sohnes nicht mit ihrer Lust über seine Tapferkeit sich kompensiren, denn beide Gefühle sind nicht aus Ursachen gleicher Art entsprungen. Dazu gehörte mindestens ein Schmerz über eine anderwärts gezeigte Feigheit des Sohnes. Aber selbst dann kann man bei der Eigenthümlichkeit der konkreten Fälle noch keine Gleichartigkeit allgemein annehmen, und ebenso zeigt die Selbstbeobachtung in solchen Fällen den Seelenzustand nicht als den Rest einer reinen Lust oder eines reinen Schmerzes, der nach Abzug des entgegengesetzten schwächern Gefühls übrig bleibt, sondern der Zustand ist vielmehr ein Hin- und Herschwanken zwischen Schmerz und Lust, oder das stärkere Gefühl, namentlich wenn es Schmerz ist, macht gegen die Ursache der schwächern Lust ganz unempfindlich und verharrt in seiner vollen Stärke, wie dies bei einer Mutter, die den Tod ihres Sohnes erfährt, wahrscheinlich immer der Fall sein wird. Jenes Schwanken und Wechseln in den Zuständen ist das bekannte Lächeln unter Thränen, und bei näherer Beobachtung zeigt sich die Lust und ebenso der Schmerz schon als einfaches Gefühl im Grade immer auf- und absteigend, mag die Lust aus dem Körper oder der Seele kommen (B. XI. 25), und daraus erklärt sich, dass, wenn ein entgegengesetztes Gefühl hinzutritt, dies nicht als reine Subtraktion des andern wirkt, sondern dass es nur in den Momenten, wo jenes schwächer wird, sich vordrängt und auf Momente es ganz aufhebt, ohne selbst an seiner Stärke zu verlieren, bis die Reihe wieder an jenes Gefühl kommt. Solche entgegengesetzte, in der Seele gleichzeitig vorhandene Gefühle, gleichen also vielmehr dem Ringen zweier Personen, wo bald Dieser, bald Jener die Oberhand erlangt, ohne dass es Einem gelingt, den Andern vollständig zu besiegen.

Das Beispiel mit dem Landgute passt hier deshalb nicht, weil man sich hier nicht besonders über die Einnahmen freut und nicht besonders über die Ausgaben ärgert; sondern weil erst das Resultat der bleibenden Nettoeinnahme als die Ursache des Gefühls erscheint. Die Subtraktion erfolgt hier nicht an den Gefühlen, sondern an den arithmetischen Summen, und erst deren Ergebniss wirkt als einfache Ursache eines einfachen Gefühls. Sollte thatsächlich Einnahme und Ausgabe wirklich

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Philosophische Bibliothek.

Band 61.

Erläuterungen

zu

Immanuel Kant's

kleineren Schriften

über

Logik und Metaphysik

von

J. H. v. Kirchmann.

LEIPZIG.
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG.
1873.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Bei den nachfolgenden Erläuterungen der kleinern, in B. XXXIII. Abth. A bis D der Phil. Bibliothek gelieferten Schriften Kant's zur Logik und Metaphysik sind im Allgemeinen die bisherigen Grundsätze festgehalten worden. Die darin geübte Kritik ruht im letztem Grunde auf den realistischen Ansichten, welche in B. I. d. Phil. Bibl. im Zusammenhange dargelegt worden sind, und welche allmählich, wenn auch mannichfach modifizirt, mehr und mehr in den philosophischen Werken der neueren Zeit zur Anerkennung gelangen, und zwar selbst bei Schriftstellern, denen die Ansichten des Herausgebers unbekannt geblieben, und welche vermöge der realistischen Richtung der Zeit selbstständig zu ähnlichen Grundsätzen gelangt sind.

Neben der Kritik ist der Herausgeber bestrebt gewesen, die äussern Veranlassungen zu diesen kleinern Schriften Kant's und die darin zur Sprache kommenden Vorgänge und Verhältnisse der damaligen Gelehrtenwelt möglichst klar zu legen. Viele dieser Schriften sind polemischen Inhalts und ohne Kenntniss der Gegner und der Veranlassungen nicht voll zu verstehen. Die Quellen hierfür waren indess nicht immer leicht zu erreichen; manches war selbst in den öffentlichen Bibliotheken Berlins nicht zu erlangen, und deshalb sind diese geschichtlichen Notizen nicht überall so vollständig geworden, wie der Herausgeber gewünscht hätte.

Schon in dem Vorworte zu diesen kleineren Schriften selbst in B. XXXIII. ist auf den eigenthümlichen Werth derselben aufmerksam gemacht worden. Sie bilden für Den, welcher ganz in das philosophische System Kant's

eindringen will, ein wichtiges Hülfsmittel und zerfallen in dieser Beziehung in zwei Klassen; die eine befasst die Schriften vor 1781, in welchem Jahre die Kritik der reinen Vernunft erschien, die andere befasst die späteren aus der Periode des vollendeten Kriticismus. Der Werth der Schriften erster Klasse ist ein zwiefacher; einmal behandeln sie Fragen, die für alle Systeme der Philosophie zu den bedeutendsten gehören, und bei denen jede Untersuchung Kant's, trotz dem Wechsel der Systeme, ihren bleibenden Werth behält. Sodann treten in ihnen schon von Anfang ab die Keime des spätern Kant'schen Idealismus hervor. Die frühesten Schriften zeigen dies mehr in verneinender Weise; Kant tritt hier mehr als Bekämpfer einzelner Grundlehren des Leibnitz-Wolf'schen Systems auf, ohne im Ganzen sich von demselben loszusagen. Allein überall bemerkt man, ähnlich wie bei den Schriften von Descartes, dass Kant bei seiner klaren, theils mathematischen, theils realistischen Auffassungsweise sich durch jene Tautologieen, leeren Beziehungsformen und unberechtigten Prinzipien dieser Metaphysik nicht befriedigt fühlt, und deshalb bald hier, bald dort das alte System durchbricht und sich Licht und Luft für eine tiefere Erkenntniss zu verschaffen sucht. Allmählich treten dann zu dieser verneinenden Richtung auch inhaltliche Sätze hinzu, welche sich schon den Grundgedanken des späteren Systems nähern, wenn auch der Zusammenhang und der Abschluss noch ausbleibt. Diese positiven Spuren des spätern Idealismus sind schon in den Schriften vor 1770 zu entdecken und beginnen nicht erst mit der Dissertation über die Prinzipien der Sinnes- und Verstandes-Welt, von welcher man bis jetzt allgemein die Entwickelung des spätern Systems zu datiren pflegt.

Die zweite Klasse dieser Schriften hat dagegen ihren Werth in der erläuternden Richtung, die sie für den in den Hauptschriften nicht immer klar dargestellten transscendentalen Idealismus verfolgen. Der grössere Theil derselben befasst das ganze System; sei es in Vertheidigung gegen geschehene Angriffe; sei es in Folge von gestellten Preisaufgaben, oder als Einleitung zu grösseren Werken. Indem Kant hierbei den Inhalt zusammendrängen und bald vertheidigen, bald das Neue darin hervor-

heben musste, war er vielfach genöthiget, seine Hauptwerke zu erläutern und deren Inhalt in andern Wendungen und Ausdrücken zu bieten, um den Unterschied seines Systems gegen die früheren hervorzuheben. Es liegt auf der Hand, dass diese Schriften damit zu einem wichtigen Hülfsmittel für das Verständniss der Hauptwerke werden mussten.

Deshalb ist es bei den Erläuterungen ein Hauptaugenmerk gewesen, auf jene Keime in der ersten Klasse dieser Schriften und auf jene erklärenden Stellen in der zweiten Klasse aufmerksam zu machen und sie durch Zusammenstellung mit den betreffenden Stellen der Hauptwerke in ihrer Bedeutung hervorzuheben.

Abgesehen hiervon, werden die Leser sich durch die Schriften der ersten Klasse mehr angezogen fühlen als durch die spätern. In jenen sprudelt noch kräftig der Quell einer eindringenden, auf die Dinge selbst gerichteten Geisteskraft; sie sind in Form und Inhalt gleich ursprünglich und lassen ahnen, dass der Verfasser das Gebäude, in dem er sich so unbehaglich fühlt, bald ganz verlassen und niederreissen werde. Man fühlt die Frische dieser Schriften recht deutlich, wenn man von den Schriften Wolf's, Eberhard's und Anderer jener Zeit kommend, sie in die Hand nimmt. Dagegen verrathen die Schriften der zweiten Klasse eine immer mehr zunehmende Erschöpfung. Kant kann in ihnen aus seinem einmal gewonnenen Ideenkreise nicht mehr herauskommen; der Stil wird immer schwerfälliger, und die Blössen seines Systems treten gerade durch dessen Vertheidigung deutlich hervor, ohne dass Kant es bemerkt; nur selten blitzt ein Gedanke hervor, der an den jungen Privatdocenten von 1755 bis 1770 erinnert.

Mögen diese Bemerkungen dem Publikum ein Anlass sein, diesen kleinen Schriften Kant's, welche bis jetzt wenig beachtet worden sind, wieder die Aufmerksamkeit zuzuwenden, welche sie in so vieler Rücksicht verdienen.

Berlin, im März 1873.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

B. I. oder B. XI. bedeutet		den ersten oder elften Band der Philosophischen Bibliothek.
B. XXXIII. A. 93	-	Seite 93 der ersten Abtheilung des 33. Bandes der Phil. Bibliothek.
Die Buchstaben B. C. u. D.		bedeuten hinter B. XXXIII. die 2te, 3te oder 4te Abtheilung des 33. Bandes.
Ph. d. W. 73	-	Die Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1864 bei J. Springer. Seite 73.

Die Paragraphenzahlen und die Ziffern hinter S. im Anfang der einzelnen Erläuterungen beziehen sich auf die Paragraphen- und Seitenzahlen des Bd. XXXIII. d. Phil. Bibl.

(Das Inhalts-Verzeichniss folgt am Schluss.)

I.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.

1762.

(Der Text ist B. XXXIII. A. S. 1—18 befindlich.)

1) **Vernunftschlüsse.** § **1.** (**S. 3.**) Kant hatte schon seit 1755 als Privatdocent bei der Universität in Königsberg über Logik und Metaphysik gelesen; allein seine schriftstellerische Thätigkeit hatte er bis 1762 ausschliesslich naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Fragen zugewendet; nur seine Habilitationsschrift von 1755: „Ueber die ersten Grundlagen der metaphysichen Erkenntniss“ machte davon eine Ausnahme. Bei seinen Vorlesungen über Logik benutzte Kant anfangs das Handbuch des Wolfianers Baumeister, was er dann 1765 mit dem Handbuche von Meier vertauschte. Mit der vorliegenden Abhandlung beginnen die logischen Schriften Kant's, welche er theils in den Königsberger Nachrichten und andern Zeitschriften, insbesondere in der von Biester und Gedicke herausgegebenen Berliner Monatsschrift, theils in besondern Programmen und Flugschriften zu veröffentlichen pflegte. Die drei ersten dieser Schriften (B. XXXIII. A. 1—96) stammen aus der Zeit, wo Kant noch dem Leibnitz-Wolf'schen Dogmatismus zugethan war; indess zeigen sie deutlich, dass er schon damals bestrebt war, sich wenigstens in einzelnen Punkten aus dem hohlen Schematismus dieses Systems zu befreien und einen neuen, belebenden Inhalt aus der Beobachtung der

Dinge selbst zu gewinnen. Rosenkranz sagt in Betreff der Abhandlung über die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren (Kant's Werke. Ausgabe von Rosenkranz, Band XII. S. 139): „Dieser kleine Aufsatz ist mit „wahrer Lust geschrieben, und Kant kündigt mit ihm „dem Pedantismus und der Schul-Logik den Gehorsam „auf. Er verwirft die selbstquälerischen Modifikationen, „wodurch die künstlich erzeugten Verwickelungen des „Syllogismus auf das einfache Grundschema erst wieder „reduzirt werden müssen. — Am Schluss der Schrift „findet sich die tiefe Bemerkung (die Kant später wenig „beachtet hat), dass der Begriff nur als Urtheil deutlich „und nur als Schluss vollständig sei."

Die Schrift erschien zuerst Königsberg 1762 bei Kanter in 8vo. Die Definitionen, welche Kant hier in § 1 von dem Urtheilen und den Vernunftschlüssen giebt, sind später von ihm in seiner Logik (B. XXIII. 109 u. 132) verlassen und durch andere, seinem spätern Idealismus näher stehende ersetzt worden; indess treffen auch letztere noch nicht das Wesen dieser Vorgänge im Denken, wie in den Erl. 54 und 67 zur Logik (B. LIV. 71. 88) bereits dargelegt worden ist.

2) **Vernunftschlüsse.** § **2.** (**S. 6.**) Bereits in Erl. 67 zu Kant's Logik (B. LIV. 88.) ist gezeigt worden, dass die Beweiskraft des Vernunftschlusses auf der Identität des Inhaltes der Conclusion mit dem Inhalte der beiden Prämissen beruht und deshalb diese Conclusion in der Wahrheit und Gewissheit ihres Inhaltes nicht weiter gehen kann als ihre Prämissen. Der Vernunftschluss ruht also, kurz ausgedrückt, auf dem zweiten Fundamentalsatz des Realismus von dem Nichtsein des sich Widersprechenden. (B. I. 66.) Deshalb kann allerdings durch die Zurückführung des Schlusses auf diesen Satz seine formale Wahrheit bewiesen werden, aber jener Fundamentalsatz selbst kann in keiner Weise bewiesen werden. So dürfte die Darstellung Kant's zu berichtigen sein. — Uebrigens hat Kant in seiner Logik die Regel dahin ausgedrückt: „Was unter „der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der „Regel selbst." (B. XXXIII. 132.) Man kann dies nicht als eine Verbesserung der hier aufgestellten Regel ansehen, wie in Erl. 67 zur Logik bereits dargelegt worden

ist; indess kommt Kant in § 63 seiner Logik auf die hier gegebene Regel zurück.

3) **Schlussfiguren. § 3—5. (S. 14.)** Die Darstellung Kant's in diesen Paragraphen ist so klar, dass sie keiner Erläuterung bedarf. Dessenungeachtet hat sie ihre Gegner gefunden. Der erste ist Schopenhauer, welcher neben der ersten Figur auch die zweite und dritte in Schutz nimmt und nur die vierte fallen lässt, die ja auch von Aristoteles nicht behandelt worden ist. (Man sehe Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Band II. Kap. 10.) Schopenhauer führt mit grossem Geschick hier aus, dass bei dem Denken und innern Erwägen von Wahrheiten drei verschiedene Fälle vorkämen, welche diesen drei Figuren entsprächen und damit ihre besondere Behandlung und Darstellung in der Logik rechtfertigten; 1) frage man, ob einem Subjekte ein Prädikat zukomme; 2) frage man in andern Fällen, wie sich zwei Subjekte zu einander verhalten (z. B. Fisch und Walfisch), und 3) wie sich zwei Prädikate zu einander verhalten (z. B. das Steinige und das Verbrennliche). Nach Schopenhauer wird die Antwort auf die 1ste Frage durch die I. Schlussfigur; die Antwort auf die 2te durch die II. Figur und die auf die 3te durch die III. Figur gegeben. Das Nähere kann hier nicht geboten werden und muss bei Schopenhauer selbst nachgelesen werden.

Man kann Schopenhauer zugeben, dass die Erweiterung der Erkenntniss beim Denken und Erwägen sich in jenen drei Richtungen bewegen mag; allein daraus folgt nicht, dass die Wahrheit des gefundenen Resultats bei diesen drei Richtungen in den ihnen entsprechenden drei Figuren am zuverlässigsten ermittelt werden könne. Wenn man z. B. wissen will, ob die Walfische zu den Fischen gehören, so kann man allerdings ein Merkmal dazu benutzen, was allen Fischen zukommt (kaltes Blut) und was den Walfischen fehlt, und daraus folgern, dass die Walfische nicht zu den Fischen gehören; allein wenn es darauf ankommt, diese Folgerung in der überzeugendsten Schlussform darzustellen, so wird man immer auf die I. Figur zurückgehen; also den Schluss so stellen:

Alle Fische haben kaltes Blut, folglich durch Umkehrung:

1) Alle Thiere mit warmem Blut sind keine Fische.
2) Alle Walfische sind Thiere mit warmem Blut.
3) Also sind alle Walfische keine Fische. Aehnlich verhält es sich mit der dritten Figur. Man kann Schopenhauer zugeben, dass in dem innerlichen Denken und Erwägen die Ableitung der Conclusion mitunter in der Form der II. und III. Figur sich vollziehen mag; allein in der Regel wird bei diesem Erwägen und Aufsuchen einer neuen Wahrheit die syllogistische Form überhaupt übersprungen, und alle Welt mit Einschluss Schopenhauer's ist darin einverstanden, dass der Syllogismus nicht dazu dient, neue Wahrheiten zu entdecken, sondern nur zu beweisen. Die überzeugende Kraft des Beweises liegt aber nur in der I. Figur klar vor, und deshalb dürfte Kant wohl Recht behalten, wenn er sagt: „Man kann „nicht in Abrede stellen, dass in all diesen Figuren rich„tig geschlossen werden könne; allein die drei letzten „können es nur durch Umschweife und Zwischenschlüsse; „der Zweck der Logik ist aber nicht zu verwickeln, son„dern aufzulösen; nicht verdeckt, sondern augenschein„lich etwas vorzutragen."

Der zweite Gegner Kant's ist Ueberweg. Er sagt (Ueberweg, System der Logik. II. Ausg. S. 269): „Schon „Wolf lehrt, dass die Syllogismen der ersten Figur die „natürlichsten seien und ausreichen, um alle möglichen „Schlusssätze zu begründen; sie sei daher die *figura per„fecta.* — Von diesen Sätzen war es kein weiter Schritt, „wenn Kant den Satz aufstellte, dass nur in der ersten „Figur reine Vernunftschlüsse möglich seien. Allein auch „in den übrigen Figuren kann recht wohl ohne Reduktion „auf die erste, direkt der Schlusssatz gefunden werden; „aber selbst wenn dies nicht der Fall wäre, würden sie „ihre Berechtigung ebensowenig verlieren, als ein mathe„matischer Satz dadurch, dass er seinen Beweis auf früher „bewiesene Sätze gründen muss, zu einem blossen Co„rollar derselben herabsinkt." — Dieser Vergleich passt jedoch nicht; der mathematische Satz stellt eine neue Wahrheit auf, die inhaltlich die Erkenntniss erweitert, und benutzt nur zu deren Beweise die früher bewiesenen Lehrsätze; bei diesen logischen Figuren handelt es sich aber nicht um neue inhaltliche Lehrsätze, sondern nur um andere Formen des Beweises. Wenn nun, da

diese andern Formen nur dasselbe leisten, was schon die erste Figur und zwar viel klarer erfüllt, wenn jene sogar diese erste Figur zu ihrer überzeugenden Wirkung zu Hülfe nehmen müssen, so erscheinen sie in Wahrheit als eine blosse Pedanterie der Schule und gleichen den Personen, die auch mit der linken Hand einen Satz zu schreiben sich abmühen, den sie schon mit der rechten Hand vollkommen deutlich schreiben können. Wenn daher das Nachdenken sich auch mitunter in dieser 2ten, 3ten und 4ten Figur bewegen sollte, was noch sehr zweifelhaft ist, so handelt es sich hier doch nicht um diese Formen der Gedankenbewegung, sondern um die Formen des Beweises der Resultate dieser Gedankenbewegung, und in dieser Beziehung erscheinen die übrigen Schlussfiguren nur als Spielarten der ersten Figur. — Im Uebrigen kommt auch Ueberweg zuletzt auf den Gedanken Schopenhauer's zurück, dass es die Aufgabe der Logik sei, die verschiedenen Fälle, die im wirklichen Denken vorkommen können, erschöpfend darzulegen. Indess trifft, wie gesagt, dieser Punkt nicht den Beweis, sondern die Auffindung eines Satzes, während die Figuren nur dem Beweise dienen sollen. — Vergleicht man diese Ausführungen Ueberweg's und Schopenhauer's, so zeigt sich deutlich der Unterschied eines eifrigen und tief gelehrten Logikers von einem geistvollen Philosophen. Was sich für die 2te und 3te Figur irgend zur Rechtfertigung sagen lässt, hat Schopenhauer geleistet, und zwar in jener treffenden und lichtvollen Weise, die man an ihm gewohnt ist, und die ihn zu einem Liebling der jüngern Generation gemacht hat.

4) **Schluss**. § **6**. (**S. 18**.) Die Begriffe von „deutlich“ und „klar“ hat Kant bereits in seiner Logik behandelt; das Nähere ist in Erl. 14 dazu ausgeführt. Indem das Urtheil den einen Begriff in 3 Stücke, in Subjekt, Copula und Prädikat auflöst und jedes getrennt von dem andern hinstellt, ist zuzugeben, dass die Deutlichkeit eines Begriffes durch seine Auflösung in ein Urtheil gesteigert worden; indess genügt dazu überhaupt jedes trennende Denken seines Inhaltes, wenn es sich auch nicht zu einem förmlichen Urtheil gestaltet. — Unter „Vollständigkeit eines Begriffes“ versteht Kant wohl das,

was er in seiner Logik „Vollkommenheit“ nennt (B. XXIII. S. 40), da der Ausdruck „Vollständigkeit eines Begriffes“ nirgends in seiner Logik vorkommt. Nach der dort gegebenen Erklärung beruht die logische Vollkommenheit einer Erkenntniss auf ihrer Uebereinstimmung mit dem Objekte, also auf allgemeingültigen Gesetzen (wie der Realismus solche in seinen zwei Fundamentalsätzen hinstellt). Da nun die Wahrheit des Vernunftschlusses sich auf die Identität seines Inhaltes mit dem der Prämissen stützt, so kann man allenfalls es verstehen, wenn Kant hier sagt: „ein vollständiger Begriff sei nur durch einen Vernunftschluss möglich“, indem nämlich dieser seine Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung mit dem Objekte darlegt. — Allerdings ist es natürlicher, unter „vollständig“ die ganze Summe der Merkmale eines Begriffes zu verstehen; aber in diesem Sinne kann hier das Wort von Kant nicht gemeint sein, denn dann wäre es nur eine Umschreibung des „deutlich“, und dann wäre die Ableitung dieser Vollständigkeit aus einem Schluss nicht wohl einzusehen. Rosenkranz rühmt den tiefen Sinn dieser Stelle; er hätte indess besser gethan, diesen tiefen Sinn klar zu legen.

Interessant ist es, wie Kant hier S. 16, Absatz 2 selbst anerkennt, dass Verstand und Vernunft keine verschiedenen, sondern „nur eine Grundfähigkeit oder ein Vermögen der Seele seien.“ Bekanntlich hat er diesen sehr wahren Gedanken später verlassen und die Seele nicht blos in Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, sondern in noch viele andere Vermögen gespalten.

Kant's Beweis hier ist mangelhaft. Die elementaren Richtungen des Denkens sind 1) wiederholen, 2) trennen, 3) verbinden, 4) beziehen und 5) die verschiedenen Arten ein und denselben Inhalt zu wissen. (B. I. 10—63.) Das Vermögen zu urtheilen, auf welches Kant hier Alles zurückführt, ist aber kein elementares, sondern befasst sowohl das Trennen wie Verbinden und je nach dem einzelnen Falle, auch das Beziehen (B. I. 20). — Ebenso unzureichend sind Kant's spätere, sich hier anreihenden Betrachtungen über das logische und physische Unterscheiden und über die Vermögen der Thiere. Indess sind diese Sätze nicht bedeutend genug, um das Wahre und Falsche davon hier blosszulegen; der Leser wird dies leicht selbst vermögen. —

Ebenso ist der „innere Sinn“ (Selbstwahrnehmung) viel mehr als blos das Vermögen, die eigenen Vorstellungen zum Objekt seiner Gedanken zu machen. An sich enthält nach Kant's eigener Ansicht jede Vorstellung nicht blos ein Wissen ihres Inhaltes (Gegenstandes), sondern auch ein Wissen ihrer selbst (als eines Zustandes der eignen Seele); nur ist im gewöhnlichen Leben das Wissen des Inhaltes meist weit stärker im Grade als letzteres; erst wenn letzteres auf Kosten jenes durch Veränderung der Aufmerksamkeit verstärkt wird, nimmt dieses Wissen von der eigenen Vorstellung die Natur an, dass die Vorstellung als Seelenzustand zum Objekte oder Inhalte wird und der ursprüngliche Inhalt beinah ganz zurücktritt. Aber all diese Vorgänge sind noch lange kein Urtheilen, womit Kant sie hier gleichstellen will. Man sieht, dass Kant 1762 bei seinen Untersuchungen nur erst herumtappte und noch in den Vorstudien sich befand, die einer längern Ausbildung bedurften. — Unter „unerweislichen Urtheilen“ versteht Kant hier einmal die analytischen Urtheile (Logik, § 36. B. XXIII. 122) und dann die Verstandesschlüsse oder unmittelbaren Schlüsse. (B. XXIII. 126.) Beide kann man indess nicht unerweislich nennen; denn ihre logische Wahrheit wird aus dem zweiten Fundamentalsatz (B. I. 66) abgeleitet; sie ruhen auf der Unmöglichkeit des Widerspruchs und sind deshalb erweislich; nur der Fundamental-Satz, der zu ihrem Beweise dient, ist unerweislich.

II.

Versuch,

den Begriff der **negativen Grössen** in die Weltweisheit einzuführen.

1763.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. A. S. 19—61.)

1) **Vorrede.** (**S. 23.**) Diese Schrift Kant's ist zuerst in Königsberg 1763 bei Kanter in 8vo. erschienen. Rosenkranz sagt von ihr (Kant's Werke Bd. XII. 139): „Diese „kleine Schrift ist eine der tiefsinnigsten und lichtvoll„sten, die nicht blos Kant geschrieben, sondern welche „die philosophische Literatur überhaupt aufzuweisen hat. „Man thut Kant nicht Unrecht, wenn man behauptet, „dass sie ihm wie ein Meteor entschlüpft und selbst nicht „wieder zu Gesicht gekommen sei."

Der Eingang der Vorrede bezieht sich auf Spinoza und dessen Nachahmer, welche die mathematische Methode und Benennungsweise auf die Philosophie zu übertragen gesucht hatten.

Unter „Logik der Erwartungen in Glücksfällen", S. 21, ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung zu verstehen, die damals durch Euler und die Franzosen bereits zu einer bedeutenden und inhaltsvollen Wissenschaft erhoben worden war. Man rechnet sie jetzt zu den mathematischen Wissenschaften, und mit Recht, da sie die Wahrscheinlichkeit nur einseitig von der mathematischen Seite auffasst, während dieser Begriff an sich weiter geht und auch für die Vergleichung von Fällen anwendbar ist, die

sich nicht zählen und nicht summirt gegenüberstellen lassen.

Interessant ist, dass Kant schon hier den Raum und die Zeit als wichtige Begriffe hervorhebt, bei denen die Philosophie noch viel zu leisten habe. Bekanntlich hat sein späteres System des transscendentalen Idealismus gerade an diesen beiden Begriffen angeknüpft und hier zuerst die Lehre von Leibnitz verlassen.

Das Negative, was S. 23 besprochen wird, ist nicht das kontradiktorische des Positiven, sondern das konträre desselben; jenes könnte auch ein reines Nichts sein; dieses ist selbst ein Positives und wird nur in seiner Beziehung zu dem andern ein Negatives. (B. I. 34.)

2) Erster Abschnitt. (S. 33.)

Der S. 24 genannte Kästner war 1719 zu Leipzig geboren, widmete sich vorzüglich der Mathematik, wurde Professor, anfangs in Leipzig, dann in Göttingen, und starb 1800. Er hat eine grosse Zahl mathematischer Schriften hinterlassen, welche nach und nach die Wolff'schen Lehrbücher verdrängten; das vorzüglichste sind seine „Anfangsgründe der Mathematik", 4 Bände. Göttingen. 6te Auflage. 1800.

Die ganze Abhandlung dreht sich wesentlich um den Begriff des Entgegengesetzten. Es ist deshalb zu empfehlen, dass der Leser sich zuvor mit dem vertraut mache, was schon Aristoteles hierüber gesagt hat; es sind in dieser Beziehung die Kategorien des Aristoteles Kap. 6 und 10, und seine Metaphysik Buch 5. Kap. 10, und Buch 10. Kap. 4 nebst den dazu gehörenden Erläuterungen nachzulesen. (B. XXXVIII. 255. B. XXXIX. 97. Die Uebersetzung der Kategorien wird bald erscheinen.) Das, was hier Kant die logische Entgegensetzung nennt, heisst bei Aristoteles das Widersprechende (ἀντιφασις). Das sich Widersprechende hat weder ein Sein, noch ist es als Eines denkbar; deshalb nennt es Kant *irrepräsentabile*. Es bildet den II. Fundamentalsatz des Realismus. Das Kontradiktorische wird oft in diesem Sinne genommen. (Vergl. Erl. 52 zur Metaphysik des Aristoteles.) Das, was Kant „die reale Entgegensetzung" nennt, heisst bei Aristoteles τα ἐναντια, die Gegentheile. Sie fallen unter das Konträre; jedes ist hier ein Seiendes, aber bildet einen

Gegensatz zu dem Andern. Es ist schon in Erl. 52 zu Aristoteles' Metaphysik ausgeführt worden, dass dergleichen Gegentheile nur da Statt haben, wo eine Gattung in blos zwei Arten getheilt wird; z. B. der Zustand des Menschen in krank und gesund; aber nicht, wo mehr Arten vorhanden sind, wie z. B. bei der Farbe; hier ist blau nicht das Gegentheil von gelb, weil auch noch eine rothe und eine grüne und andere Farben bestehen.

Bei dem realen Gegensatz soll nach Kant das Eine ebenfalls das Andere aufheben; allein die Folge davon soll Etwas (*cogitabile*) sein. Dies wäre sehr dunkel, wenn nicht das Beispiel mit entgegengesetzten Bewegungen zu Hülfe käme. Hier erhebt sich nun gleich die Frage: Wie kann ein Seiendes durch ein anderes Seiende aufgehoben, d. h. zu einem Nichtseienden gemacht werden? Ist dies überhaupt möglich? Nach der jetzigen Naturwissenschaft ist der Stoff unzerstörbar; kein Stoff kann, trotz aller Entgegensetzung, einen andern aufheben, d. h. vernichten. Kant behandelt deshalb hier vorzugsweise nur den Fall der Bewegung; hier sollen zwei einander entgegengesetzte Bewegungen sich aufheben und die Ruhe zur Folge haben, also die Bewegungen erlöschen. Allein die neuere Naturwissenschaft nimmt auch eine Ewigkeit der Kraft an. Bei einem solchen Zusammenstoss ist ihr die Bewegung deshalb nicht aufgehoben oder erloschen, sondern nur in eine andere Art, d. h. in die oszillirende der Atome umgewandelt, welche sich als Wärme dem Gefühl wahrnehmbar macht. Schon diese Bemerkung zeigt, dass die Frage, welche Bestimmungen als einander real entgegenstehend anzusehen seien, gar nicht durch das reine Denken, sondern nur durch die Beobachtung des körperlich oder geistig Seienden erledigt werden kann, und dass nach dem heutigen Prinzip der Naturwissenschaft innerhalb dieser der Begriff eines solchen Gegensatzes, wo beide Entgegengesetzte sich aufheben und erlöschen, gar nicht besteht. Kein Seiendes, weder der Stoff, noch die Kraft oder Bewegung, kann durch ein Entgegengesetztes aufgehoben, d. h. zu einem Nichtseienden gemacht werden. Auch innerhalb des Geistigen oder der Seelenzustände kann vielleicht dasselbe gelten; jedenfalls müssen auch hier sorgsame Beobachtungen vorausgehen, ehe man diese Begriffe von Entgegensetzung und Aufhebung hier an-

wenden darf, wie der Fortgang dieser Abhandlung ergeben wird. — Schon diese Betrachtungen dürften zeigen, dass, wenn man gezögert hat, den Begriff negativer Grössen in andere Wissenschaften, über die Mathematik hinaus, aufzunehmen, dies einen wohlberechtigten Grund gehabt haben mag. Wenn in der reinen Mathematik dieser Begriff dagegen eine leichte und ausgedehnte Anwendung gefunden hat, so liegt es eben darin, dass die Zahlenlehre sich mit keinem Seienden, sondern nur mit Beziehungsformen beschäftigt, und dass die hier auftretenden Grundbegriffe des Vermehrens (Addiren) und des Verminderns (Subtrahiren) in einem reinen Gegensatze stehen, welcher bei der blossen Beziehungsnatur der Zahlen zu einer wahrhaften Aufhebung entgegengesetzter Zahlen führen kann, da die Zahlen eben nichts Seiendes darstellen, sondern nur gedachte Beziehungen sind, welche ihrer Aufhebung nicht den Widerstand eines Seienden entgegenstellen können. Ebenso sind die Linien und Flächen-Figuren ohne Körperlichkeit; sie werden nur nach einer oder zwei Dimensionen des Raumes vorgestellt, und es kann deshalb auch hier ein Addiren und Subtrahiren solcher Elemente mit dem Resultat einer völligen Aufhebung eintreten. Indem aus diesen Gründen der Gegensatz von positiven und negativen Grössen innerhalb der Mathematik ganz am Orte ist, erhellt zugleich, dass seine Ausdehnung auf das Gebiet der Natur und der Seele und überhaupt auf das wirklich Seiende nur mit grosser Vorsicht geschehen kann. Wo sie ausführbar ist, erleichtert es auch nur die Rechnung, ohne ein Bild des wirklichen Vorganges zu geben. — So viel sei hier im Voraus bemerkt, um die Aufmerksamkeit des Lesers auf diesen Hauptpunkt gerichtet zu erhalten. Der Fortgang der Schrift wird die genügende Bestätigung dieser Bemerkungen ergeben.

Ausser der entgegengesetzten Bewegung bringt Kant hier als Beispiel solcher realen Entgegensetzung nur den Begriff einer Forderung (Activum), und einer Schuld (Passivum) bei. Allein dies ist nur ein Beispiel aus dem Gebiet der Mathematik; es sind nur benannte Zahlen; aber es ist kein Beispiel aus dem wirklich Seienden. Dasselbe gilt für das „Geben“ und „Nehmen“. Insofern sie nicht als Bewegungen und Kräfte an sich behandelt

werden, fallen sie unter den Begriff des Entgegengesetzten; ohnedem sind sie nur andere Worte für Addiren und Subtrahiren.

Sehr richtig bemerkt Kant, dass die Zeichen + und — für sich allein weder Addition noch Subtraktion bezeichnen. Da der ganze Begriff der Entgegensetzung auf einer Beziehung ruht, so folgt von selbst, dass der Begriff nur anwendbar ist, wenn zwei Grössen da sind, die auf einander in dieser Weise oder entgegengesetzt bezogen werden können. Deshalb kann derselbe Gegenstand, ohne dass er sich verändert, bald als positiv, bald als negativ aufgefasst werden, je nach dem Andern, auf das man es bezieht; ähnlich wie schon Plato den Sokrates gleichzeitig älter und jünger nennen konnte, je nach der zweiten Person, mit der er ihn verglich.

Zum Verständniss dieser Schrift ist übrigens festzuhalten, dass Kant das Wort: „Grund“ hier fortwährend gleichbedeutend mit „Ursache“ gebraucht; so ist unter „positivem Grund“ S. 32 ein Seiendes als Ursache zu verstehen. Nur einmal unterscheidet Kant zwischen Realgrund (Ursache) und Erkenntnissgrund (Grund).

Schopenhauer hat bereits diesen mangelhaften Sprachgebrauch gerügt. Der Grund herrscht nur im Wissen, die Ursache nur im Sein; die Ursache ist in der Zeit und vor der Wirkung; der Grund und seine Folge stehen ausserhalb der Zeit. (B. I. 46.)

Die beiden Grundregeln, mit denen dieser Abschnitt schliesst, sind nur analytisch aus dem aufgestellten Begriff der realen Entgegensetzung abgeleitet; bei der ersten ist dies von selbst klar; bei der zweiten liegt ausserdem noch die versteckte Voraussetzung unter, dass es keine andere Art der Aufhebung eines Seienden gebe, als durch die Entgegensetzung eines andern Seienden; denn sonst wäre diese zweite Regel nicht allgemeingültig. In keinem Falle können aber diese zwei Regeln als Grundgesetze des Seienden oder der Natur behandelt werden, obgleich Kant dies im Folgenden thut. Er verfällt damit in denselben Fehler, wie Spinoza im ersten Buche seiner Ethik, welcher da ebenfalls aus selbstgemachten Begriffen Gesetze ableitet, die reale Gültigkeit haben sollen. Man kann zugeben, dass diese von Kant aufgestellten Regeln aus dem von ihm aufgestellten Begriffe der Real-

Entgegensetzung folgen; allein noch hat Kant nicht bewiesen, dass dieser Begriff selbst ein wahrer, innerhalb der Natur gültiger sei; vielmehr hat die neuere Naturforschung diese Wahrheit sehr erschüttert, und deshalb ist es auch unzulässig, diese zwei Grundregeln als Naturgesetze zu behandeln; dies wäre sonst wieder ein Stück alte Metaphysik, die die Gesetze der Natur blos aus dem Denken und den Beziehungsformen ohne Beobachtung konstruirte. Kant mochte vielleicht damals (1763) dieser Ansicht noch anhängen; allein seit 1781 hat er selbst sie aufgegeben.

Auch die am Schluss dieses Abschnittes gegebenen Definitionen von „Mangel“ und „Beraubung“ sind nur Nominaldefinitionen, wie die des Spinoza, deren Wahrheit dahingestellt bleiben muss. Dies gilt insbesondere von dem Begriff des „Mangels“; mit jedem Stoff ist nach der neuern Naturforschung eine bewegende Kraft verbunden; deshalb ist seine Ruhe nie ein Mangel, sondern immer eine Beraubung. Dazu kommt, dass der Begriff der Ruhe selbst nur eine Beziehung ist, und derselbe Körper deshalb in Ruhe und Bewegung zugleich sein kann, je nach dem zweiten Gegenstand, auf den ich ihn beziehe und nach dem ich über seine Ruhe oder Bewegung entscheide.

3) Zweiter Abschnitt. 1. (S. 34.)

Hier macht Kant bereits von der 2ten Grundregel des Abschnitts 1, wie von einem wahrhaften Naturgesetz Gebrauch, fällt also in den in Erl. 2 dargelegten Fehler. Er leitet daraus ab, dass die Undurchdringlichkeit eine Kraft sein müsse, obgleich doch diese Undurchdringlichkeit schon aus der Unzerstörbarkeit des Stoffes folgt; denn wenn ein Körper von einem andern durchdrungen werden kann, und in der Undurchdringlichkeit das Wesen des Körpers gesetzt wird, so ist damit der durchdrungene Körper aufgehoben, d. h. vernichtet. Deshalb kann wohl die Undurchdringlichkeit als eine abstossende Kraft erklärt werden, aber es ist dies nicht nothwendig. Die Ausfüllung des Raumes allein genügt, auch ohne Kraft, jeden andern Körper abzuhalten; auch liegt in dem Begriffe dieser Kraft ein Bestreben, sich auszudehnen; es muss deshalb zur Innehaltung fester Grenzen noch eine

entgegengesetzte anziehende Kraft dazu angenommen werden, welche für die kleinsten Theile des Körpers oder dessen Atome kaum noch vorgestellt werden kann, da sie an der Grenze des mathematischen Punktes stehen und deshalb eine von dem Centrum nach der Oberfläche wirkende Kraft bei einem so punktuellen Atome nicht mehr gesetzt werden kann. Dies Alles zeigt, dass Kant hier noch sehr tief in Wolff'scher Metaphysik befangen ist.

Die am Schluss versprochene Abhandlung ist als solche später nicht erschienen; dagegen enthält Kant's Schrift über die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft vom Jahre 1786 in ihrem Abschnitt II. von der Dynamik die weitere Ausführung der hier angedeuteten Gedanken. Man kann indess nicht wohl annehmen, dass Kant schon 1763 diese, 23 Jahre später erschienene Schrift sollte im Sinne gehabt haben; wie denn auch Kant in letzterer dieser Abhandlung über die negativen Grössen gar nicht mehr gedenkt.

4) **Zweiter Abschnitt. 2. (S. 37.)**

In dieser Nummer sucht Kant seinen Begriff der negativen Grössen auf die Zustände der Seele, also auf das Geistige auszudehnen. Obgleich Kant hierbei die Erfahrung zu Grunde legt, so erscheinen doch die darauf gestützten Annahmen sehr bedenklich, weil diese Erfahrungen zu oberflächlich behandelt werden. Man kann zugeben, dass die Seele sich in Bezug auf die Gefühle mitunter in einem Zustand der Gleichgültigkeit befinde, d. h. wo sie weder Lust noch Schmerz empfindet; obgleich schon dies sehr bedenklich ist, wenn man die sehr schwachen Grade dieser Gefühle mit in Rechnung stellt. Man kann auch zugeben, dass der Schmerz der Gegensatz der Lust ist; allein es ist sehr bedenklich, zu behaupten, dass, wenn eine Ursache der Lust und eine des Schmerzes für dieselbe Seele eintritt, das stärkere Gefühl durch das geringere entgegensetzte so gemindert werde, wie es bei der Subtraktion einer negativen Zahl von einer positiven mit letzterer geschieht. Kant selbst gesteht S. 36: „dass zu dieser Wirkung gleichartige Empfindungen ge„hören, während das Gefühl nach der Mannichfaltigkeit „der Rührungen (Ursachen) sehr verschieden sein könne.“ Schon deshalb kann der Schmerz einer Mutter über den

Verlust ihres Sohnes nicht mit ihrer Lust über seine Tapferkeit sich kompensiren, denn beide Gefühle sind nicht aus Ursachen gleicher Art entsprungen. Dazu gehörte mindestens ein Schmerz über eine anderwärts gezeigte Feigheit des Sohnes. Aber selbst dann kann man bei der Eigenthümlichkeit der konkreten Fälle noch keine Gleichartigkeit allgemein annehmen, und ebenso zeigt die Selbstbeobachtung in solchen Fällen den Seelenzustand nicht als den Rest einer reinen Lust oder eines reinen Schmerzes, der nach Abzug des entgegengesetzten schwächern Gefühls übrig bleibt, sondern der Zustand ist vielmehr ein Hin- und Herschwanken zwischen Schmerz und Lust, oder das stärkere Gefühl, namentlich wenn es Schmerz ist, macht gegen die Ursache der schwächern Lust ganz unempfindlich und verharrt in seiner vollen Stärke, wie dies bei einer Mutter, die den Tod ihres Sohnes erfährt, wahrscheinlich immer der Fall sein wird. Jenes Schwanken und Wechseln in den Zuständen ist das bekannte Lächeln unter Thränen, und bei näherer Beobachtung zeigt sich die Lust und ebenso der Schmerz schon als einfaches Gefühl im Grade immer auf- und absteigend, mag die Lust aus dem Körper oder der Seele kommen (B. XI. 25), und daraus erklärt sich, dass, wenn ein entgegengesetztes Gefühl hinzutritt, dies nicht als reine Subtraktion des andern wirkt, sondern dass es nur in den Momenten, wo jenes schwächer wird, sich vordrängt und auf Momente es ganz aufhebt, ohne selbst an seiner Stärke zu verlieren, bis die Reihe wieder an jenes Gefühl kommt. Solche entgegengesetzte, in der Seele gleichzeitig vorhandene Gefühle, gleichen also vielmehr dem Ringen zweier Personen, wo bald Dieser, bald Jener die Oberhand erlangt, ohne dass es Einem gelingt, den Andern vollständig zu besiegen.

Das Beispiel mit dem Landgute passt hier deshalb nicht, weil man sich hier nicht besonders über die Einnahmen freut und nicht besonders über die Ausgaben ärgert; sondern weil erst das Resultat der bleibenden Nettoeinnahme als die Ursache des Gefühls erscheint. Die Subtraktion erfolgt hier nicht an den Gefühlen, sondern an den arithmetischen Summen, und erst deren Ergebniss wirkt als einfache Ursache eines einfachen Gefühls. Sollte thatsächlich Einnahme und Ausgabe wirklich

zeitlich getrennt auftreten und deshalb vielleicht entgegengesetzte Gefühle veranlassen, so würde dann das Beispiel nicht mehr passen, denn Jedermann weiss, dass die Freude über Geldeinnahmen nicht in gleichem Verhältniss mit deren Grösse steigt, was auch für den Schmerz über die Ausgaben gilt. Schon Fechner hat dafür in seiner Psychophysik das Gesetz aufgestellt, dass die Gefühle nur wie die Logarithmen der als ihre Ursachen auftretenden Grössen wachsen.

Hiernach dürften die neuen Bezeichnungen, die Kant vorschlägt, negative Liebe statt Hass u. s. w., doch wohl nur eine Spielerei mit Worten sein; denn die Frage, wie weit die mathematischen Regeln über positive und negative Grössen auf solche Zustände Anwendung finden oder nicht, bleibt damit so unentschieden wie zuvor und kann nur durch ausdauernde und genaue Beobachtungen festgestellt werden. Wenn einzelne Philosophen den Schmerz als einen blossen Mangel und nicht als etwas an sich selbst Seiendes behandeln, so mag dies falsch sein, kann aber durch eine blosse veränderte Benennung nicht entschieden werden.

5) **Zweiter Abschnitt. 3. (S. 39.)**

Ob die mathematischen Regeln über die Aufhebung entgegengesetzter Grössen auch für die entgegengesetzten Begehren gelten, kann ebenfalls nur durch Beobachtung dieser Zustände entschieden werden. Es ist richtig, dass bei dem Menschen Umstände eintreten können, welche ihn sowohl zur Begehung wie zur Unterlassung einer Handlung treiben. Es ist dies nicht blos der Fall bei Kollisionen der Pflicht mit der Lust, sondern auch bei Kollisionen verschiedener Pflichten und bei Kollisionen verschiedener Lüste. Man mag Kant zugeben, dass ohne eine sôlche Kollision die Handlung in Gemässheit des Motivs erfolgen wird; obgleich man da schon von der Freiheit des Willens abstrahiren muss; man kann auch zugeben, dass das stärkere Motiv den Entschluss und die Handlung bestimmt; allein dies sind noch keine mathematischen Regeln über + und —. Vielmehr müsste, wenn diese hier Anwendung fänden, die schlechte Handlung, die nach Ueberwindung der Pflicht geschieht, an sich schwächer sein als eine, die kein entgegengesetztes

Motiv zu überwinden gehabt hat; d. h. es müsste schon das Begehren aus dem stärkern Motive durch Abzug des schwächern sich geschwächt zeigen; nur dann stimmt es mit der mathematischen Regel. Allein dem widerspricht die Beobachtung; bei solchen Kollisionen kann wohl eine Zeit lang ein Schwanken eintreten, allein die Begehren selbst bleiben beide bestehen und lösen in ihrem Auftreten einander, je nach dem Wechsel der Gedanken, nur ab. Der Zustand gleicht auch hier dem Auf- und Abwogen der Gefühle in Erl. 4. Ständen diese entgegengesetzten Begehren in dem blossen Verhältniss von + und − Grössen, so könnten solche Zustände gar nicht eintreten; bei dem Auftreten eines entgegenstehenden Begehrens müsste sofort die Subtraktion an dem grösseren Begehren sich vollziehen und nur ein Rest des letztern stehen bleiben, der gar kein Schwanken mehr zeigen, sondern sofort zu der entsprechenden Handlung führen würde. Jene so peinlichen und oft Tage langen Kämpfe zwischen Pflicht und Neigung würden dann gar nicht vorkommen, sondern gleich den entgegengesetzten Bewegungen würde die eine sofort die andere um den entsprechenden Grad vermindern und diese damit wieder als eine einfache erscheinen.

Ferner kann man nicht zugeben, dass das blosse Nicht-Geben, wo die Pflicht es verlangt, nur dem Grade nach von dem Nehmen oder dem Stehlen als Unrecht verschieden sei. Es ist dies schon eine falsche Folgerung aus jenen mathematischen Regeln, deren Gültigkeit doch erst zu erweisen ist. Wonach der Grad des Unrechts zu messen ist, wird bekanntlich von dem Gesetz selbst genau bestimmt, und da sind es nicht blos innere Motive, sondern eine grosse Zahl anderer Umstände, wie z. B. die Grösse des Schadens, die Art der Verübung, die Verbindung mit Genossen u. s. w.; es hat sogar Systeme gegeben, welche einen solchen Unterschied in dem Grade des Unrechtes und des Bösen, wie des Guten gar nicht haben zulassen wollen. Auch kann man durchaus nicht behaupten, dass bei dem blossen Nichtgeben einer Schuld das entgegengesetzte Motiv nothwendig schwächer sei als bei dem Nehmen dessen, wozu man kein Recht habe. Es kommt hier Alles auf die Umstände an. Wenn ich einem in der Verlegenheit befindlichen Gläubiger meine Schuld

nicht bezahle, wodurch dieser in grosse Noth geräth, so ist das entgegengesetzte Motiv da sicher stärker, als wenn ich demselben Mann einen Baum aus seinem Walde nehme, um mich vor der Kälte zu schützen. Man sieht, dergleichen Handlungen sind gar nicht so gleichartig, dass die mathematische Lehre der positiven und negativen Grössen ohne Weiteres darauf Anwendung finden könnte.

6) **Zweiter Abschnitt. 4. (S. 43.)**

Die Voraussagung am Schluss dieses Abschnittes ist allerdings in hohem Maasse eingetroffen; indess hebt dies doch nicht die Gründe auf, welche den Ausführungen dieser Nummer über Kälte und Wärme entgegenstehen, und welche durch die neuern Forschungen als völlig widerlegt anzusehen sind. Man hat die Annahme eines Wärmestoffes (*caloricum*) längst aufgegeben und nimmt jetzt die Wärme wie das Licht als eine Oszillation der Körper- und Aetheratome, welche Lehre auch für den Laien in Tindal's berühmtem Werke über die Wärme klar dargelegt ist. Daraus erhellt zugleich, wie bedenklich es ist, mit solchen abstrakten, der Mathematik entlehnten Begriffen, wie positive und negative Grössen, Gesetze in der Physik aufstellen zu wollen, ohne die Hülfe der Beobachtung und Erprobung zu benutzen. Die Erfahrungen von Bel, Boerhaave, Jacobi u. s. w., die Kant hier beibringt, sind entweder falsch gewesen oder gestatten eine ganz andere Erklärung, wie z. B. die temperirten Gegenden zwischen kältern Ländern sich leicht aus den verschiedenen Aequatorial- oder Polar-Luftströmen erklären, die in den untern Luftschichten über diese Gegenden hinfliessen. Es wird deshalb keiner weitern Erläuterung dieses Abschnittes im Einzelnen bedürfen.

7) **Dritter Abschnitt. 1. (S. 48.)**

In diesem Abschnitte will Kant an einigen Proben zeigen, wie seine vorgehenden Betrachtungen zur Erweiterung der Erkenntniss wirklich dienen und sich nicht blos in spielenden Hypothesen bewegen. Es wird sich hier also ergeben, ob mit dem Begriff der negativen Grössen wirklich weiter zu kommen ist.

Die ganze Ausführung in No. 1 ruht auf dem Gesetz des zureichenden Grundes, welches Kant hier aus der

Wolff-Leibnitz'schen Philosophie als ein Axiom aufgenommen hat und einführt. Allein schon hier kann entgegnet werden, dass der Realismus dies Gesetz nicht anerkennt. Auch ein Entstehen aus Nichts, d. h. ohne Ursache, ist kein Widerspruch, und die ganze Kausalität ist nur eine Beziehungsform, während die Beobachtung nur ein Entstehen nach einem Andern, aber nicht aus einem Anderen ergeben kann. Eine solche regelmässige Verknüpfung eines Vorgehenden mit einem Nachfolgenden wird nun zwar in der Natur vielfach angetroffen, allein die Allgemeingültigkeit auch dieses Gesetzes ist noch keineswegs erwiesen und wird von allen Systemen, welche an der Freiheit des Willens festhalten, schon in diesem weiten Gebiete des Willens nicht anerkannt. Es ist also gar keine Ursache (Grund) nöthig, damit etwas entsteht; es kann, wie das freie Wollen, auch von selbst entstehen, d. h. ursachelos, und wenn dies geschehen kann, so kann auch das Dasein von selbst wieder aufhören. Innerhalb der Metaphysik, d. h. der Wissenschaft, welche über die Schranken der Erfahrung hinausgeht, sind diese Sätze nicht zu bestreiten, und für diese will ja hier Kant arbeiten.

Aber wenn auch innerhalb der Wissenschaft der äussern Natur jetzt an der Ewigkeit des Stoffes und der Kraft festgehalten wird, so gelten diese Sätze doch eben nur für die körperliche Natur. Ob sie auch für die geistigen Vorgänge Geltung haben, was Kant hier annimmt, bedarf eines weitern Beweises. Bleibt man hier bei der blossen Beobachtung stehen, so ergiebt sich schon aus dem Gegensatz des Wissens gegen das Sein, dass Gesetze für das letztere nicht nothwendig auch für das erstere gelten müssen, und die Gesetze des Gedächtnisses und der Gedankenbewegung, wie sie die Beobachtung bietet, führen nicht nothwendig darauf, dass eine Vorstellung so lange fortbestehen müsse, bis sie durch eine andere unterdrückt oder aufgehoben werde. Die Natur des Gedächtnisses ist noch viel zu wenig festgestellt, als dass hier dergleichen Gesetze vor der Beobachtung aus blossen Begriffen zugelassen werden könnten. Nur wenn man das Wissen mit Vibrationen der Gehirnmoleküle identifizirt, erscheint eine Anwendung der Gesetze der Mechanik hier zulässig; allein noch befindet sich

diese Lehre in den rohesten Anfängen, und noch fehlt ihr alle Entfaltung ihrer Hypothese zu bestimmtern Gesetzen für einzelne Vorgänge der Seele.

Was aber die Gefühle anlangt, die Kant hier hineinzieht, so sind dies seiende Zustände der Seele, und hier zeigt die Beobachtung ebensowohl ein allmähliches Erlöschen durch den blossen Ablauf der Zeit, wie ein Unterdrücktwerden durch ein anderes oder entgegengesetztes Gefühl. Aber auch hier ist in Erl. 4 bereits gezeigt worden, dass die Mannichfaltigkeit der Vorgänge durch die blosse Reduktion derselben auf + und — Grössen nicht im Mindesten erschöpft oder deren Erkenntniss gefördert werden kann.

Die Unterscheidung zwischen Fortdauer einer schon vorhandenen Bewegung und der beständigen Erzeugung neuer Bewegungen, womit sich Kant hier bei den Erscheinungen der Flamme zu helfen sucht, kann ebenso gut auch auf die fortdauernde Bewegung eines und desselben Körpers angewendet werden; auch hier kann diese Fortdauer als eine stete neue Erzeugung gefasst werden und ist auch bekanntlich von dem Occasionalismus so aufgefasst worden.

8) Dritter Abschnift. No. 2. (S. 54.)

Die beiden Gesetze, welche Kant hier vorträgt und für höchst wichtig erklärt, sind kaum zu verstehen; Kant gesteht S. 53 selbst zu, dass sie ihm nicht licht genug und ihre Beweise nicht klar seien; ebenso erkennt Kant hier selbst an, dass die Anwendung von + und — Grössen bei der Bewegung wohl klar zu machen sei, dass aber die Ausdehnung dieser Begriffe auf nicht mechanische Dinge schwer und undeutlich begreiflich zu machen sei. Sollte darin nicht schon das Zugeständniss des in Erl. 2 Gesagten liegen, dass diese Ausdehnung überhaupt unzulässig ist, weil hier keine reinen Additionen und Subtraktionen anwendbar sind? — Wenn nach S. 54 das erste Gesetz die Vermehrung der Realität in der Welt nicht ausschliessen soll, so kann dieser erste Satz nur aussagen, dass durch die ausgeführte Addition der gleichartigen Grössen und die ausgeführte Subtraktion der ungleichartigen von jenen die Summe des Positiven nicht vermehrt oder vermindert werde; d. h. wenn auch

diese Subtraktion nicht ausgeführt wird; d. h. schon vorher ist der Zustand der Welt derselbe wie nachher, weil die entgegengesetzte Natur dieser Grössen oder Realgründe einander schon thatsächlich aufhebt, wenn auch die Rechnung darüber nicht aufgestellt wird. — Ein solcher Satz ist aber so tautologisch oder nichtssagend, dass man kaum annehmen kann, dass Kant es so gemeint habe. Einigen nähern Aufschluss giebt das Beispiel mit dem gelehrten Manne S. 55. Danach meint Kant mit diesem Gesetz wahrscheinlich, dass, wenn man die neu entstehenden Realgründe in der Welt nicht für sich betrachtet, wo sie allerdings eine Vermehrung darstellen können, sondern in Beziehung auf die ihnen entgegengesetzten Realgründe betrachtet, welche letztere aber auch blos potentiell entgegengesetzt sein können, d. h. wenn man diese Entgegensetzungen durch Subtraktion auf ihr reines Resultat zurückführe, dann keine Vermehrung des Realen trotz aller Veränderung sich ergebe. Darauf scheint auch das von Kant zur Bestätigung angeführte Gesetz der Mechanik hinzudeuten. Der Beweis dieses Gesetzes läge dann darin, dass mit der Entstehung irgend eines Realen allemal auch ein entgegengesetztes Reale entstehen müsse, wie kein Stoss ohne Rückstoss ausführbar ist; allein hier wird umgekehrt dieser Satz aus dem ersten Gesetze als Folge abgeleitet, was natürlich nicht zulässig ist, wenn die Regel selbst nicht bewiesen oder unverständlich ist. — Noch bedenklicher ist die Anwendung dieses Satzes auf die Seelenzustände, und es ist offenbar unzulässig, die reale Ruhmbegierde mit dem blos möglichen Abscheu gegen Schande auf eine Stufe zu stellen und das blos potentielle von dem Realen abzuziehen. Im Mechanischen ist die entgegengesetzte Bewegung, wenn der Gegensatz auch nur potentiell ist, wirklich vorhanden; aber jenes Verabscheuen der Schande hat in sich selbst noch gar kein Dasein; es ist nicht blos in der Richtung potentiell, sondern sein ganzes Sein ist noch potentiell, d. h. eine blosse Möglichkeit.

Auch der zweite Satz, wonach die Gegensätze in der Welt sich stets zu Null aufheben sollen, ist dunkel ausgedrückt. Gewissermassen folgt dies aus dem Satz, dass mit der Entstehung jedes Positiven auch ein ebenso grosses Negative zugleich entstehe; allein dies gilt, wie gesagt,

nur für Bewegungen, und es giebt in der Welt so viel Reales, was gar nicht auf messbare Grössen zurückgeführt werden kann, dass schon deshalb dieser Satz als ein blosses Spiel mit Möglichkeiten erscheint.

9) **Dritter Abschnitt. No. 3. (S. 57.)**

Auch diese Nummer enthält ein blosses Spiel mit Möglichkeiten, wozu natürlich die alte Metaphysik vorzugsweise sich eignete, da sie sich über den Zwang der Erfahrung zu erheben immer geneigt war und damit zur fruchtbaren Mutter der kühnsten Hypothesen wurde. Die hier von Kant gebotene Auffassung der wissenden Seele, wonach sie all ihr Wissen stets in sich hat, dasselbe aber zum grossen Theile durch die Entgegensetzung auf Null zurückgeführt sei, bis ein Anlass diesen Gegensatz auf irgend einem Punkte beseitige, ist eben nur ein Einfall, für den alle Bestätigung fehlt. Er hebt alle Entwickelung, alles Werden, allen Fortschritt des Wissens auf; Alles wäre dann von Anfang ab vollendet da und nur durch Gegensätze an seiner Aeusserung gehindert. Es sind dies die Nachwirkungen der Hypothesen Leibnitz's.

Das Beispiel aus dem Moralischen ist ebenso bedenklich, da eben in diesem Gebiete Addiren und Subtrahiren keine Anwendung findet, sondern die Vorgänge, so weit die Beobachtung reicht, ganz anderer Natur sind, wie in Erl. 4 bereits ausgeführt worden ist.

10) **Dritter Abschnitt. No. 4. (S. 58.)**

Auch hier ist Kant noch in dem scholastischen Begriffe befangen, dass Gott der Inbegriff aller Realitäten sei und deshalb das Negative oder die Entgegensetzung nicht enthalten könne. Allein wenn die Unterlagen von beiden real und das Positive und Negative nur Beziehungen des Denkens sind, so würde dies der Allrealität Gottes nicht widersprechen.

Die Schlussworte dieser Nummer beruhen auf dem frühern Satz, dass jedes endliche Reale seinen Gegensatz habe, der es zum Zero herabsetzt.

11) **Anmerkung. (S. 61.)**

Dieser Schluss, welcher mit dem Vorgehenden wenig Zusammenhang hat, ist insofern von hohem Interesse, als

hier Kant bereits dieselbe Frage aufstellt, mit der er 1781 seine Kritik der reinen Vernunft beginnt, nämlich: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Was hier Kant „eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität“ oder den „logischen Grund“ nennt, nennt er später deutlicher ein analytisches Urtheil; und die Frage: „Wie soll ich es verstehen, dass, weil Etwas ist, etwas Anderes sei“, ist seine spätere Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile. — Man sieht, wie dieser Gedanke, der den Keim seiner spätern Philosophie bildete, ihm schon 1763 deutlich vorschwebte, während man gewöhnlich die Entwickelung seines Systems von der Dissertation *De mundo sensibili etc.* vom Jahre 1770 datirt.

Die Lösung, die Kant hier andeutet, ist indess noch durchaus nicht seine spätere idealistische. Sie ist vielmehr hier noch gar keine, denn der Schluss will nur sagen, dass man einzelne Naturgesetze wohl aus höheren ableiten könne (z. B. den Fall der Körper auf der Erde aus der Gravitation), dass aber bei diesen höchsten Gesetzen dieses Mittel endet und eine weitere Erklärung nicht gegeben werden könne. Der Realismus ist noch jetzt dieser Ansicht und beruhigt sich dabei um so mehr, als die Forderung einer Erklärung, wenn sie erfüllt werden könnte, nur durch die Aufzeigung der Identität der Folge mit dem Grunde möglich wäre, d. h. es gäbe dann in der Welt nur analytische Gesetze, und aller Unterschied flösse in einen identischen Brei zusammen. Wenn Kant später in seiner Kritik d. r. Vern. einen andern Weg zu dieser Erklärung der synthetischen Urtheile eingeschlagen hat, so ist doch bereits in den Erläuterungen zu dieser Kritik gezeigt worden, dass auch auf diesem Wege diese Frage, namentlich die Allgemeinheit der Urtheile, sich nicht lösen lasse, sondern dass die Frage nur verschoben und aus dem äussern Gebiete in das innere der Seele verlegt worden ist, in welchem aber genau dieselben Schwierigkeiten und Fragen wiederkehren; denn wird das Gesetz eines Stosses dadurch verständlicher, dass der Raum zu einer Form der menschlichen Sinnlichkeit umgewandelt wird? Werden die Gesetze des Gedächtnisses damit verständlicher, dass die zwölf Kategorien als die ausschliesslichen Formen für alle Verbindung des Mannichfaltigen aufgestellt werden?

Kehren wir zu dieser Abhandlung zurück, so zeigt sich hier Kant noch ganz in der Leibnitz-Wolff'schen Metaphysik befangen; er glaubt, durch leblose Begriffe und reines Denken die Gesetze des Seienden gewinnen zu können, und er ist hier so schnell, wie sein Meister, bereit, mit kühnen Hypothesen vorzugehen, um diesen selbstgemachten Begriffen weitere Bahn zu brechen.

In diesem Punkte ist es vorzüglich, wo später die Umkehr bei Kant sich vollzog und ihn zu dem Gedanken führte, dass die Metaphysik in ihrer alten Bedeutung eine Unmöglichkeit sei; ein Gedanke, den der Realismus zu einem konsequenten Systeme auszubilden sucht, während Kant die *a priori*-Begriffe noch nicht aufgeben mag und nur ihren Ort verändert. Unter diesen Umständen kann dem Lobe, was Rosenkranz dieser Schrift ertheilt, nur sehr bedingt beigetreten werden.

III.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.

1764.

(Der Text ist S. 65—95 Bd. XXXIII. enthalten.)

1) **Einleitung**. (**S. 65**.) Die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin hatte im Jahre 1763 die Beantwortung der Frage nach der Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral als Preisaufgabe gestellt. Die Schrift von M. Mendelssohn erhielt den Preis und die hier bezeichnete Schrift Kant's das Accessit, beide Schriften wurden zusammen in Berlin 1764 gedruckt. Rosenkranz sagt über diese Schrift Kant's (Kant's Werke, B. XII. S. 139): „Merkwürdig ist darin Kant's Ansicht von „der philosophischen Beweisführung, dass sie nämlich we„sentlich analytisch sei, während die mathematische syn„thetisch verfahre. Hier seien die allgemeinsten Bestim„mungen Voraussetzungen, dort seien sie Resultat. Die „Beziehung der analytischen Methode auf die konkreten „Gegenstände der Theologie und Moral giebt Kant nur „in oberflächlichen Umrissen an.“ — Es kann auffallen, dass Kant hier in der Einleitung erklärt, die Frage über die Methode der Metaphysik, d. h. über die Fundamentalsätze der Erkenntniss überhaupt aus Erfahrungssätzen beantworten zu wollen. Dies wäre ein Drehen im Kreise. Indess macht dies um so neugieriger auf die Ausführungen in dieser Schrift.

2) I. **Betrachtung**. § **1**. (**S. 68**.) Diese Ausführungen hängen mit dogmatischen Sätzen der Leibnitz-Wolf'schen

Philosophie zusammen. Nach realistischer Auffassung ist auch die Geometrie eine aus der Beobachtung entsprungene Wissenschaft; der Kreis, das Trapez, die Parallellinien waren schon an den Körpern wahrgenommen worden, ehe man zu ihren Definitionen gelangte. Die Vorstellungen derselben waren also vor deren Definition vorhanden; die Herausfindung derjenigen Bestimmungen in denselben, welche ihnen ausschliesslich eigen sind, und aus denen ihre weiteren Eigenschaften sich dann mit Hülfe der Gestalt ableiten lassen, war die Aufgabe der Wissenschaft; mit deren Auffindung wurde erst der Begriff und zugleich auch die Definition erlangt. Ganz so verfahren aber auch die übrigen Wissenschaften. Bei der Einfachheit der Gegenstände der Geometrie ist es möglich, sich die Entstehung einzelner ihrer Gestalten als eine Bewegung mehr elementarer Gestalten vorzustellen. Dies führt zur genetischen und Real-Definition, wo die Definition zugleich den Grund enthält, dass ein ihr entsprechender Gegenstand wirklich bestehen kann. Diese genetischen Definitionen meint Kant hier unter seinen synthetischen. Eine blosse willkürliche Verbindung von Merkmalen führt nicht, wie Kant meint, zu den geometrischen Begriffen; wäre hier jede Willkür gestattet, so wäre auch eine Figur von zwei geraden Linien ein geometrischer Begriff; oder zwei parallele Linien, wovon die eine gerade und die andere krumm ist. Man sieht, solche Willkür ist hier nicht statthaft, und jene Verbindung bestimmter Merkmale zu Definitionen geometrischer Begriffe ist vielmehr die Folge langer und mühsamer Untersuchungen der in einer wahrgenommenen Gestalt vorhandenen Eigenschaften und bestehenden Gesetze.

Umgekehrt können dergleichen synthetische Definitionen eher in der Metaphysik vorkommen, und jedes neue System derselben stellt Begriffe und Definitionen auf, die auf einer Synthesis beruhen, welche nicht aus Objekten der Erfahrung hergenommen ist; z. B. die Ideen bei Plato, die Entelechien bei Aristoteles, die Substanz und die Freiheit als Unterart der Nothwendigkeit bei Spinoza, die Lebensgeister bei Descartes, die Monaden bei Leibnitz, die Formen der Sinnesanschauung bei Kant, die dialektische Entwickelung bei Hegel, das Unbewusste bei E. v. Hartmann. Kant meint zwar,

dies wären nur erdachte Begriffe; allein dasselbe müsste dann auch für die Begriffe der Geometrie gelten. Sowohl die Geometrie wie die Metaphysik mag solche Begriffe erdenken, allein beide bestreben sich demnächst, auch deren Wahrheit zu erweisen; die Geometrie thut es durch die Verzeichnung der Gestalt oder durch die gestaltliche Ausführung ihrer Definition innerhalb des bildlichen Vorstellens; die Metaphysik versucht es durch die Ableitung von Folgen aus solchen Begriffen, welche mit der Beobachtung übereinstimmen oder durch die Harmonie des ganzen darauf errichteten Systems. Es ist deshalb der in diesem § 1 aufgestellte Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie nicht vorhanden, und überhaupt leidet nebenbei der ganze § 1 an der Zweideutigkeit der gebrauchten technischen Ausdrücke, welche seit Aristoteles in beinah jedem Systeme eine andere Bedeutung erhalten haben, wie Ueberweg in seinem System der Logik nachgewiesen hat.

3) I. **Betrachtung**. § **2**. (**S. 70**.)

Diese Ausführung erinnert sehr an die ähnliche in der Kritik d. r. V. (B. II. 559), wo Kant präziser sagt: „Die philosophische Erkenntniss ist die Vernunfterkennt-„niss aus Begriffen, die mathematische aus der Kon-„struktion der Begriffe.“ Der Irrthum Kant's hierbei ist bereits in Erl. 107 zu dieser Stelle der Kritik dargelegt worden; die Konstruktion des reinen Begriffs ist unmöglich. Hier drückt sich Kant noch vorsichtiger aus und sagt: „Man zieht statt aller möglichen sich schnei-„denden Linien nur zwei im Kreise; von diesen beweist „man die Verhältnisse und betrachtet in denselben „die allgemeine Regel“; aber der Irrthum ist schon derselbe, indem Kant auch hier schon glaubt, durch solche Betrachtung eines einzelnen Falles zugleich die Allgemeinheit der Regel erkennen zu können. Dies ist durchaus nicht richtig; allerdings begnügen sich die Lehrbücher der Geometrie bei ihren Beweisen der Lehrsätze mit dem Beweis an einem solchen einzelnen Fall; allein trotzdem bleibt dies ein Mangel, und der Beweis der Allgemeinheit des Lehrsatzes für alle Gestalten des Begriffes bedarf einer viel weiter gehenden Konstruktion und Darlegung; wie in der Erl. 107 a. a. Orte ge-

zeigt worden ist. Deshalb besteht auch der hier in § 2 behauptete Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie nicht; die Vortheile der Geometrie liegen vielmehr in ganz andern Umständen, wie B. 41 im Vorwort dargelegt worden ist.

4) I. **Betrachtung**. § **3**. (**S. 73**.)

Das „Unauflösliche“ der mathematischen Begriffe bezeichnet Kant selbst nur als eine relative Unauflöslichkeit; d. h. nur die Mathematik bedarf deren Auflösung nicht, da es sich bei ihr um anschauliche Vorstellungen handelt, die schon an sich selbst die Nöthigung zu gewissen Annahmen für Jedermann mit sich führen; z. B. dass der Raum drei Dimensionen habe; dass die Zeit fliesst, aber nicht der Raum u. s. w. Wenn dagegen die Philosophie weiter geht, so ist dieser Umstand kein Mangel in Vergleich zur Mathematik, sondern ein Vorzug. Die Mathematik steht der Philosophie nicht gleichgeordnet gegenüber, sondern ist als eine besondere Wissenschaft der Philosophie untergeordnet. Deshalb kann sie mit Voraussetzungen beginnen, deren Lösung dann der höchsten und allgemeinsten Wissenschaft, d. h. der Philosophie zufällt. Deshalb behandelt auch die Philosophie das Gebiet der Mathematik, aber nur indem sie die Untersuchung mit den Begriffen beginnt, die die Mathematik als feststehend voraussetzt. Die Mathematik steigt von ihnen zu dem Besondern herab, die Philosophie steigt von ihnen zu den höchsten Begriffen und allgemeinsten Gesetzen hinauf. Es liegt deshalb der höchste Werth der Philosophie gerade darin, dass sie die Begriffe bis zu den höchsten Spitzen verfolgt, welche das Einfache, für den menschlichen Geist nicht mehr Auflösbare darstellen.

Das Umgekehrte gilt für die Axiome oder „unerweislichen Sätze“. Hier ist die Zahl der Axiome, von welchen die Mathematik ausgeht, viel grösser als in der Philosophie oder wenigstens in den bessern Systemen derselben. Hegel hat eigentlich nur das eine Axiom der dialektischen Entwickelung; auch Spinoza geht nur von dem Gottesbegriff als einzige Voraussetzung aus, und selbst dies kaum; Descartes hat nur sein *Cogito ergo sum*. Der Realismus erkennt auch nur zwei Fundamentalsätze an,

1) das Wahrgenommene ist, und 2) das sich Widersprechende ist nicht; aus ihrer verbundenen Anwendung leitet er alle menschliche Erkenntniss ab. Wenn Kant die Zahl der Axiome in der Philosophie für unermesslich annimmt, so verwechselt er die aus der Anwendung dieser beiden Fundamentalsätze abgeleiteten, ihnen noch ziemlich nahe stehenden und deshalb meist noch als Axiome behandelten Sätze mit denselben; allein dies trifft nicht die Philosophie selbst. So ruhen die von Kant als Beispiele angeführten Sätze über den Raum auf dem I. Fundamentalsatz und sind nur aus der Beobachtung abgeleitet; ihr Beweis liegt eben in der Anschauung des Raumes und in der begrifflichen Trennung seines Inhaltes. Dass aber der Raum von dieser Beschaffenheit sein müsse, oder die sogenannte Nothwendigkeit dieser Gesetze ist freilich unbeweisbar, aber auch ein blosses Phantom, weil die Nothwendigkeit eine besondere Wissensart ist und nur dem Wissen, aber nicht dem Seienden angehört. (B. I. 62.)

5) I. **Betrachtung**. § **4**. (**S. 74**.)

Hier kann man Kant ziemlich beistimmen; nur beschäftiget sich die Mathematik nicht blos mit der Grösse, sondern in der Geometrie auch mit der Gestalt, was fortwährend übersehen wird. Die ganze grosse Lehre über die Aehnlichkeit und die Proportionen hat es nur mit der Gestalt zu thun. Im Uebrigen ist die Einfachheit der Gegenstände der reinen Mathematik allerdings ein Grund mit für die höhere Gewissheit, welche in ihr, gegenüber andern Wissenschaften, erreicht worden ist.

Der Schluss dieses Paragraphen lässt wieder die Keime der spätern Kritik d. r. V. durchblicken; schon 1764 erklärt hier Kant, dass noch niemals eine Metaphysik geschrieben worden, woraus man sieht, dass schon damals selbst die Wolf-Leibnitz'sche Metaphysik ihm nicht mehr genügte, und dass er fühlte, es komme vor Allem auf die Lösung des Problems an, worauf die allgemeinen synthetischen Urtheile in den Wissenschaften sich stützen.

6) II. **Betrachtung**. (**S. 82**.)

Das, was Kant bisher über den Unterschied der Ma-

thematik von der Philosophie ausgeführt hat, genügt nicht, um die Unzulässigkeit der Uebertragung der mathematischen Methode auf die Philosophie einzusehen. Eine ausführlichere Begründung dieser Ansicht insbesondere in Bezug auf die Schriften Spinoza's ist in der Vorrede zu B. 41 der ph. Bibl. gegeben worden. Wenn Kant den Unterschied beider in der synthetischen und analytischen Methode sucht, so verwechselt er die Entstehung und Ausbildung einer Wissenschaft mit ihrer systematischen Darstellung, nachdem ihr Inhalt bereits gewonnen worden ist. Für die Auffindung der Gesetze eines Gebiets und somit für die Ausbildung einer erst werdenden Wissenschaft muss überall analytisch verfahren werden; auch die Mathematik hat, wie ihr Zustand bei den alten Aegyptern lehrt, denen die Beweise ihrer Lehrsätze noch fehlten, so beginnen und an einzelnen einfachen Gestalten ihre Lehrsätze allmählich entwickeln und deren Beweise aufsuchen müssen; sie musste also, wie nach Kant die Metaphysik, mit gegebenen Gegenständen und deren Begriffen beginnen und durch trennendes und beziehendes Denken die in ihnen waltenden Gesetze auffinden. Erst nachdem dies in einiger Vollständigkeit durch die Griechen erreicht worden, war es nunmehr möglich, die Darstellung dieses so gewonnenen Inhaltes synthetisch zu bieten, d. h. mit den einfachsten Begriffen zu beginnen und durch deren Verbindung allmählich fortschreitend die Lehrsätze der konkretern Gegenstände zu entwickeln.

Ebenso geht es der Philosophie, und wenn hier die analytische Methode noch vorherrscht, so ist dies eben ein Zeichen, dass der Inhalt noch nicht in so fester und genügender Weise auf diesem analytischen Wege aufgefunden worden ist, um ihn nun in systematischer und synthetischer Weise darstellen zu können. Indess ist dies bekanntlich dennoch vielfach bereits geschehen; so von Descartes in seinen Prinzipien der Philosophie; von Spinoza in seiner Bearbeitung dieser Prinzipien und in seiner Ethik; von Hobbes in seinem Werk über den Bürger, von Wolf in seinen Darstellungen der Leibnitz'schen Philosophie u. s. w. Man kann diesen Versuchen entgegentreten und sagen, dass sie die Wahrheit noch nicht enthalten, dass sie also noch einmal zur analyti-

schen Methode zurückzukehren haben; allein dies trifft immer nur die Frage des jeweiligen Zustandes einer Wissenschaft, aber beweist nicht, dass die Philosophie nie zur synthetischen und die Mathematik nie zur analytischen Behandlung geeignet sei.

Im Uebrigen zeigt auch dieser Abschnitt die Keime von Kant's späterm System. Indem Kant verlangt, dass man in der Metaphysik nicht mit den Definitionen und Erklärungen anfangen solle, sondern „dass man an seinem Gegenstande zuerst das unmittelbar Gewisse sorgfältig aufsuchen solle“ (S. 77), und „dass die ächte Methode der Metaphysik mit der von Newton in der Naturwissenschaft eingeführten im Grunde einerlei sei“ (S. 77), „dass man durch sichere innere Erfahrung diejenigen Merkmale aufsuche, die gewiss in dem Begriffe liegen“ (S. 78), „dass man nicht mit den allerabgezogensten Begriffen den Anfang machen solle“ (S. 81), so ist damit bereits die deduktive Methode, die aus einem Begriffe einen neuen Inhalt herauspressen will, und welche Methode noch bei Leibnitz festgehalten wird, von Kant aufgegeben und bereits der grosse Satz der Kritik anerkannt, dass die Metaphysik nicht über die Erfahrung in ihren synthetischen Urtheilen hinauskommen könne. — Allerdings lässt sich gegen das Beispiel dieser empfohlenen Methode, was Kant (S. 78) bietet, manches Bedenken in Betreff seiner Beweisführung erheben; indess trifft dies nicht das Prinzip, sondern nur die mangelhafte Anwendung desselben. Uebrigens sind die in diesem Beispiel über die Elemente der Körper aufgestellten Ansichten ausführlicher in der Dissertation Kant's über die physische Monadologie begründet, welche er 1756 veröffentlicht hatte, und welche in einer Uebersetzung in der naturwissenschaftlichen Abtheilung der kleinen Schriften Kant's (B. 49 d. phil. Bibl.) erscheinen wird.

In dem Schlusssatz dieses Abschnittes (S. 82) wird das, was im Anfang der Erl. 6 gegen Kant geltend gemacht worden, von ihm selbst anerkannt; er sagt: „Es ist noch lange nicht Zeit, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren; nur wenn die Analysis zu deutlichen und ausführlich verstandenen Begriffen wird verholfen haben, wird die Synthesis wie in der Mathematik eintreten können.“ Damit ist offen zugestanden, dass dieser Unter-

schied nicht den Gegenstand beider Wissenschaften trifft, sondern nur den Unterschied der Gewinnung und der Darstellung aller Wissenschaften überhaupt.

7) III. **Betrachtung**. § 1. (**S. 84.**)

In diesem Paragraphen ist Wahres mit Unwahrem so vermischt, dass hier nur auf das Vorwort zu B. 41 der phil. Bibl. wiederholt verwiesen werden kann, wo dieselbe Frage ausführlich erörtert worden ist. Die Gewissheit in der Mathematik ist nicht anderer Natur als in der Philosophie, d. h. sie ist nicht qualitativ eine andere, sondern nur im Grade unterschieden. Was weiter Kant hier objektive Gewissheit nennt, ist vielmehr die Wahrheit. — Die im Eingang des Paragraphen gegebene Erklärung der Gewissheit ist im besten Falle nur tautologisch; sie wiederholt nur in negativer Form den in dem Definitum positiv ausgedrückten Begriff. Indess ist nicht einmal dies ganz richtig. Wenn es „unmöglich ist, dass eine Erkenntniss falsch sei“, so ist sie wahr; die Erklärung erklärt also nicht die Gewissheit (B. I. 59), sondern die Wahrheit. Der Zusatz „insofern man er-„kennt, dass etc.“ verhüllt diesen Mangel, da er wieder auf den subjektiven Zustand zurückgeht; aber dann ist mit diesem Zusatz „insofern man erkennt“ nur dasselbe gesagt, als: „insofern man gewiss weiss“ — Kant hat hier selbst gegen seinen kurz vorher S. 76 gegebene Regel verstossen. Die Gewissheit ist eine Wissensart, welche nicht definirt werden, sondern nur durch Selbstwahrnehmung erfasst werden kann (B. I. 59).

Im Uebrigen hebt Kant richtig hervor, dass in der Geometrie die Anschauung wesentlich zur Erhöhung der Gewissheit beitrage; deshalb hat die Geometrie an ihren Figuren nicht blos Zeichen in concreto, sondern wahrhafte Bilder ihrer Gegenstände, während in der Philosophie diese Hülfe nur mühsam und viel unsicherer in Beispielen gesucht werden kann.

8) III. **Betrachtung**. § 2. (**S. 86.**)

Die Stellung, welche Kant hier der Metaphysik giebt, kann bestritten werden. Ueberweg stellt in seiner Logik die Metaphysik, als die *prima philosophia* und höchste, allen andern Theilen voran, während Kant sie hier als

eine angewandte Philosophie behandelt. Dieser Streit löst sich, wenn man die Philosophie des Wissens von der des Seienden trennt.

Die Quelle der Irrthümer ist viel mannichfacher, als Kant hier darlegt. Einzelnes ist hierüber in den Erläut. zu Kant's Logik (B. 54 d. phil. Bibl.) zu finden.

9) III. **Betrachtung**. § **3**. (**S. 89**.)

Die Ueberschrift dieses § 3 passt nicht zu seinem Inhalt, wo das Gegentheil ausgeführt wird; wahrscheinlich hat Kant die Ueberschrift anders gemeint und nur nachlässig ausgedrückt. Aber noch auffallender ist, dass der Schluss dieses § 3 geradezu die Ausführung in § 1 und dessen Ueberschrift widerlegt; dort soll die Gewissheit in der Philosophie von anderer Natur sein als die in der Mathematik; hier heisst es: „Die Metaphysik hat „keine Gründe der Gewissheit, die von anderer Art „wären als die der Messkunst. — Die Metaphysik ist „ebenso der überzeugenden Gewissheit fähig wie die Ma„thematik, nur ist die letztere leichter und einer grossen „Anschauung theilhaftig," d. h. die Gewissheit in beiden ist nur im Grade, aber nicht in der Art und Natur verschieden. Es dürfte schwer sein, die Harmonie zwischen diesen Stellen nachzuweisen.

Was Kant gegen Crusius ausführt, ist wohl begründet; allein noch ist er im Irrthum darüber befangen, dass es in der Philosophie viele unerweisliche Sätze gebe; abgesehen von den Besonderungen des Satzes vom Widerspruche, zu welchen auch der Satz der Identität gehört, giebt es nur noch einen, nämlich, dass das Wahrgenommene ist (B. I. 68); dieser allein gewährt dem Wissen den Inhalt des Seienden, und alle jene vermeintlichen vielen unerweislichen Grundsätze der Philosophie lassen sich leicht auf diesen und den Satz des Widerspruchs zurückführen, oder man kann zeigen, dass sie falsch sind, weil sie zu vorschnell die Induktionen verallgemeinern; was auch für den Satz Kant's, dass alle Körper zusammengesetzt seien, gelten dürfte.

10) IV. **Betrachtung**. § **1**. (**S. 91**.)

Die Schwäche dieser Ausführungen über die metaphysiche Erkenntniss Gottes hat Kant selbst später in

seiner Kritik d. r. V. genügend dargelegt; es kann deshalb dorthin verwiesen werden. Auch wird jeder Leser ohnedem die Sprünge in diesen Schlüssen bemerken, und diese ganze Ausführung ist nur insofern von Interesse, als sie zeigt, wie schwankend Kant's philosophisches Wissen zu dieser Zeit, 1764, noch gewesen ist. Im Allgemeinen ist hier Kant noch ganz in dem Dogmatismus der Leibnitz'schen Schule befangen; er meint aus Begriffen einen neuen Inhalt deduktiv ableiten zu können, obgleich diese Begriffe selbst erst Abstracta und nur selbst geschaffene Anhalte sind; aber im Einzelnen regt sich der Geist Kant's gegen diese Fesseln und bricht sich eine neue Bahn, wie ja auch dieser Aufsatz zeigt. Doch ist hier Alles erst noch im Werden, daher die Gegensätze, die sich zeigen und, wie hier, beinah zu offenbaren Widersprüchen innerhalb derselben Schrift sich steigern.

11) IV. **Betrachtung**. § **2**. (**S. 94**.)

Kant steht bei den Ausführungen dieses Paragraphen noch ganz auf dem Prinzip Wolf's, der die Vollkommenheit zum ethischen Prinzip erhoben hatte; allein dennoch fühlt Kant das Ungenügende dieses Prinzips und hebt dies in einer Weise hervor, die auch später in seiner Kritik der praktischen Vernunft wiederkehrt. Kant macht den sehr wichtigen Unterschied zwischen Handlungen als Mittel und solchen als Zweck; ist nur der Zweck geboten, so sind die Mittel blos ein Objekt der Klugheit und fallen nicht mehr unmittelbar unter das sittliche Gebot. So ist z. B. die Vertheidigung des Vaterlandes gegen äussere Feinde ein sittliches Gebot; aber die Mittel, wie dies auszuführen, fallen unter die Klugheit; indess kann das sittliche Gebot sich auch näher auf die Mittel einlassen, womit diese selbst zu Zwecken werden, z. B. das Gebot, als Soldat einzutreten, oder das Verbot, keine Anleihen des feindlichen Staats zu unterstützen. Indem man hier die unmittelbaren Gebote auf das Gefühl des Guten oder auf das sittliche Gefühl stützt, ist damit natürlich alle weitere Begründung abgeschnitten. Es ist auffallend, wie Kant ein so vages, rein subjektives Gefühl als Grundlage der Sittlichkeit zulassen kann; offenbar hat hier die schottische Philosophie auf ihn eingewirkt.

Wir sehen denn auch später, dass Kant dieses Prinzip in seiner Kritik der prakt. Vern. ganz verlasssen hat und dafür die Fähigkeit einer Maxime, allgemeines Gesetz zu werden, als Prinzip der Ethik hinstellt; was indess kaum als ein Fortschritt gelten kann, da von Hegel, Schopenhauer und in den Erl. zu Kant's Werken vollständig dargelegt worden ist, dass diesem Prinzip aller Inhalt abgeht, und dass es völlig hohl ist und Alles erlaubt, wenn nicht schon feste Bestimmungen von anderwärts her bestehen. Das Gefühl des Guten hat sich in der Kr. d. prakt. Vern. in die Achtung vor dem Gesetz umgewandelt; dies ist ein wesentlicher Fortschritt; ebenso ist erst dort der Gegensatz der Gefühle der Achtung gegen die der Lust zur Klarheit gelangt, welcher eine der grössten Verdienste Kant's bildet; während hier das Gefühl der Lust noch mit dem Gefühl des Guten identifizirt wird. (S. 93.) — Es ist auffallend, dass Kant, indem er dieses Gefühl des Guten bemerkte und als das sittliche Motiv erkannte, nicht schon damals auf die Frage kam: Woher entspringt dieses Gefühl des Guten oder der Achtung vor dem Gebot? Hier lag es sehr nahe, diese Achtung aus der Erhabenheit des Gebietenden abzuleiten, zumal Kant bereits den Willen Gottes als Motiv mit aufführt.

Dies Alles zeigt, wie Kant auch auf dem ethischen Gebiete zwar überall die Wolf'sche Lehre zu durchbrechen schon damals versuchte, aber dabei nur ihre Mängel erkannte, nicht aber die wahren positiven Grundlagen der Ethik zu erreichen vermochte. Die Arbeit Mendelssohn's, welche den Preis von der Akademie in Berlin erhielt, enthält sehr gute Bemerkungen über die Ursachen der hohen Gewissheit in der Mathematik; dagegen wird die Ansicht, dass die Sätze der natürlichen Theologie bis zur vollen Evidenz beweisbar seien, einfach auf die deduktive Methode gestützt, wonach z. B. aus dem Gottesbegriff, welcher Mendelssohn für angeboren gilt, auch alle seine Eigenschaften demonstrativ abgeleitet werden können. Am schwächsten ist die Behandlung der Moral; die sittlichen Grundregeln werden hier auf das sittliche Gefühl gestützt und aus jenen das Weitere in deduktiver Weise abgeleitet, wobei ebenso wie bei der natürlichen Theologie sich diese Methode die kühnsten Sprünge ge-

stattet, oder den neuen Inhalt unbefangen aus der christlichen Religion entnimmt.

Nach heutiger Lage der Wissenschaften würden wahrscheinlich weder Mendelssohn noch Kant mit ihren Schriften den Preis davongetragen haben.

IV.

M. Immanuel Kant's

Nachricht von der

Einrichtung seiner Vorlesungen

im

Winterhalbjahre von 1765—1766.

1765.

(Der Text befindet sich B. XXIII. S. 99—108.)

1) **Einleitung.** (**S. 102.**)

Dieser Aufsatz ist zuerst in Königsberg bei Kanter 1765 in 8vo gedruckt erschienen. Rosenkranz (Kant's Werke, B. XII. S. 151) sagt darüber: „In dieser Abhand„lung spricht sich Kant schon mit starkem Selbstgefühl „aus. Bei der Metaphysik weicht er schon in der Stellung „der Theile bedeutend von Wolf ab, der mit der Onto„logie anfing. — Bei der Ethik macht Kant hohe Forde„rungen und giebt Shaftesbury, Hutcheson und „Hume das Lob, einen guten Anfang gemacht zu haben, „welches letztere, so viel ich mich erinnere, das erstemal „ist, dass man Hume's bei Kant erwähnt findet."

Die Einleitung ist von erheblichem historischen Interesse. Auch hier sieht man, wie Kant von der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie nicht mehr sich befriedigt fühlt, was er kurz dahin ausdrückt, dass noch gar keine wirkliche Philosophie vorhanden sei. Konsequent mit dieser Ansicht, beschränkt Kant deshalb die Aufgabe des Lehrers darauf, den Schüler zum eigenen Forschen (ζητειν) anzu-

leiten, aber ihn mit dogmatischen Sätzen zu verschonen; der Lehrer soll ihm das Philosophiren, nicht die Philosophie lehren; der Schüler solle nicht Gedanken, sondern denken lernen. So geistreich und zugleich bescheiden dies klingt, und so häufig dies auch nachgesprochen worden ist, so ist doch eine solche Beschränkung der Lehrweise eine Unmöglichkeit. Selbst wenn man sich streng nur auf die Uebung des Denkens der Schüler beschränken wollte, so wäre auch dies nicht möglich, ohne von gewissen festen Begriffen und Gesetzen des Denkens auszugehen, nach denen das Denken sich bei dem Menschen vollzieht; damit hat man aber schon Gedanken und Dogmen; wie ja die Logik zur Genüge zeigt, die ja recht eigentlich diese von Kant ausgesprochene Aufgabe sich gesetzt hat und deshalb von dem Inhalte des Denkens so weit als möglich absieht. Es liegt aber in diesem Ausspruch Kant's auch eine Herabwürdigung der Philosophie, die sie nicht verdient. Allerdings besteht in ihr kein so allgemein anerkanntes System, wie in der Mathematik das des Euklid; allein die eigenthümliche Natur der Philosophie schliesst einen solchen Zustand bei ihr von selbst aus, weil sie, als die allgemeinste Wissenschaft, nicht von Voraussetzungen und Axiomen ausgehen kann, wie die besondern Wissenschaften es vermögen und dürfen, mittelst welcher allein sie eine festere Gestalt und relativ höhere Gewissheit erlangen können. Indem der menschliche Geist in der Philosophie all diese Axiome und Voraussetzungen zunächst von sich abschüttelt, Alles erst der Prüfung und Untersuchung unterwirft, und je freier er hier verfährt, um so wahrhafter sich in diesem Gebiete bewegt, erhellt von selbst, dass in dieser höchsten Wissenschaft die Gegensätze weit zahlreicher und stärker sich entwickeln müssen als in den besondern Wissenschaften. Nun ist gewiss richtig, dass die Wahrheit nur eine sein kann, dass also die verschiedenen und zahlreichen Systeme der Philosophie nicht sämmtlich wahr sein können; auch kann der Realismus die von Hegel aufgestellte Ansicht, dass diese verschiedenen Systeme nur die dialektische Entwickelung der einen Idee enthalten und ein jedes auf seiner Stufe die Wahrheit darstelle, nicht annehmen. Allein selbst wenn noch keines der vorhandenen Systeme die Wahrheit erreicht

haben sollte, so würden sie doch die bedeutendsten und von den grössten Geistern der Menschheit unternommenen Versuche, sie zu erreichen, darstellen, und schon dies genügt, um in der Philosophie nicht blos die Form als das allein Werthvolle hinzustellen, sondern auch den Schüler mit dem Inhalte der vorhandenen Systeme bekannt zu machen. Ja, es liegt in der menschlichen Natur, dass der Lehrer ohne wesentlichen Einfluss auf den Schüler bleiben muss, so lange er sich in dieser skeptischen und formalen Stellung hält; nur wenn er mit seiner Ueberzeugung, d. h. mit dem Systeme hervortritt, welches er selbst für das wahre hält, und dies mit aller Schärfe des Verstandes und mit aller Begeisterung für die Hoheit des Gegenstandes dem Schüler entwickelt, wird er das erreichen, was er erreichen soll. Seine Lehre wird dann zwar einseitig bleiben; aber sie bietet doch dem Schüler für die höchsten Fragen auf allen Gebieten einen Inhalt, den der Schüler vor Allem verlangt. Das „Denken lernen“ findet sich von selbst durch das „die Gedanken lernen“; man kann nicht ohne Inhalt denken, man kann nicht ohne Ueberzeugung und ohne Beziehung auf die Wahrheit die Reihe der Gedanken nur formal an sich vorüber laufen lassen; erst an dem materialen Inhalt erwacht der Trieb nach der Prüfung und somit das eigene Denken und Forschen; die bessern Köpfe werden gerade dadurch getrieben, sich weiter unter den Systemen umzusehen, und wenn sie es vermögen, aus demjenigen Systeme zu befreien, was ihnen zunächst geboten worden ist. Dies ist aber nur möglich, wenn es in voller Schärfe und Ausführlichkeit mit Ueberzeugung von dem Lehrer vorgetragen worden ist. Für die schwächern Schüler gilt dies zwar nicht; aber, wollen sie einmal die Philosophie kennen lernen, so ist es auch für diese besser, sie lernen ein bestimmtes System ganz und voll kennen, als dass sie blos mit einer Verachtung für alle Systeme erfüllt werden, wozu der Unverständige durch die ihm unbegreiflichen Gegensätze der Systeme ohnedem nur zu leicht geneigt ist.

Im Uebrigen ist das, was Kant von der Methode des philosophischen Unterrichtes hier sagt, gewiss sehr wahr; aber freilich ist diese Methode nur bei den Prinzipien des Realismus ausführbar, der in der Wahrnehmung die Quelle

der materialen Wahrheit anerkennt; während für die idealistischen Systeme mit ihren Ideen, angeborenen Wahrheiten, dialektischen Entwickelungen und deduktiven Ableitungen des Neuen aus dem Alten diese Methode einen Widerspruch enthalten würde. Dies zeigt, wie sehr Kant's klarer Verstand ihn zu dem realistischen Prinzip in der Philosophie hindrängte.

2) **Eintheilung der Vorlesungen.** (**S. 108.**)

Nichts ist mehr geeignet, den originalen, eindringenden und aller Phrase abholden Geist Kant's darzulegen, als diese kurze Schilderung über die Methode, in welcher er die Hauptzweige der Philosophie bei seinen Vorlesungen vortragen will. Indem Kant hier gegen das synthetische Verfahren in der Philosophie kämpft, liegt darin auch der Kampf gegen das deduktive Prinzip, welches vermeint, durch das Denken allein den Inhalt des Seienden oder wenigstens seinen werthvollsten Inhalt erfassen und durch logische Bearbeitung eines vorhandenen Begriffes einen neuen, über dessen Inhalt hinausgehenden Inhalt erreichen zu können. Auch hier zeigt sich Kant von dem realistischen Prinzip durchdrungen, wonach der Inhalt des Seienden nur durch Sinnes- und Selbstwahrnehmung der Seele zugeführt werden kann, und das Denken diesen Stoff nur zu prüfen, zu reinigen und zu verallgemeinern vermag. Allerdings sind diese Gedanken hier noch nicht klar ausgesprochen, aber sie leuchten überall als die treibenden Keime hindurch, und Kant wäre schon vollständiger Realist geworden, wenn er nicht bei der Lösung der Frage über die Möglichkeit synthetischer allgemeiner Urtheile auf den Abweg gerathen wäre, diese Lösung darin zu suchen, dass er den Inhalt der Welt, wie ihn die Wahrnehmung bietet, in die Seele verlegte und so das Seiende in eine blosse Erscheinung verwandelte.

Unter der bei No. 1 (Metaphysik) erwähnten „kurzen und eilfertig abgefassten Schrift" ist die Schrift Kant's über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral gemeint (B. XXXIII. 65 u. f.). Wenn Kant unter 2) die Logik in zwei Gattungen theilt, so ist unter der ersten (Kritik des gesunden Verstandes) die gewöhnliche Logik gemeint; die andere, eine Kritik der

gesammten Weltweisheit, ist die Andeutung dessen, was Kant schon damals als Keime zu seiner Kritik der reinen Vernunft in sich trug, wenn auch die klare Erkenntniss dessen Inhaltes noch nicht von ihm gewonnen war. Das Nähere, was er damals in seinen Vorlesungen hierüber vorgetragen haben mag, ist nicht bekannt geworden, da die von Pölitz 1821 zu Erfurt herausgegebenen Vorlesungen Kant's über die Metaphysik sich nur über die unter 1) erwähnten Gegenstände der Metaphysik verbreiten.

Bei der Ethik erscheint hier schon die treffende Bemerkung, dass das sittliche Gefühl zwar leicht zu Bestätigung der Moralsätze benutzt werden, dies aber die vernünftige Begründung dieser Sätze nicht ersetzen könne. Auch steht Kant hier insofern dem Realismus nahe, als er „das, was geschieht", dem, „was geschehen soll", vorausschicken will. Man sieht, Kant fühlte damals das Bedürfniss, das sittliche Soll aus dem Ist oder dem Seienden abzuleiten, ein Gedanke, der freilich in seiner Kritik der pr. Vern. offenbar in Folge der in der Kr. der reinen Vern. erlangten Ergebnisse in das Gegentheil umgeschlagen ist.

Unter physischer Geographie befasst Kant, wie man sieht, bereits die Lehre der Volkswirthschaft und der Gesellschaft; auch hier ist also Kant weit entfernt, das sittliche Gebiet durch die Ethik im gewöhnlichen Sinne für erschöpft anzusehen.

V.

Beantwortung der Frage:

Was ist Aufklärung?

1784.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. A. 111—119.)

1) **Aufklärung.** (**S. 119.**)

Dieser Aufsatz ist zuerst von Kant in der Berliner Monatsschrift 1784 December veröffentlicht worden. Die Abfassung der Schrift fällt also schon in die zweite Periode Kant's, wo er seinen Idealismus entwickelt hatte; 1781 war bereits die Kritik d. r. V. erschienen. Der Aufsatz ist noch unter der Regierung Friedrich's II. geschrieben, wo die Aufklärung allgemein als das Ziel der Menschheit galt, und wo die spätern Angriffe Seitens der Gefühlstheologen und Seitens der Schelling-Hegel'schen Philosophie dagegen noch nicht erfolgt waren. In der Aufklärung wurde die Vernunft des Menschen zum höchsten Richter über Alles erhoben; über Religion, Staat, Moral, Recht u. s. w. Es musste erst die französische Revolution kommen und die hohle Verflachung der Religion durch die Rationalisten, ehe man einsah, dass das sittliche Gefühl, oder das Gefühl der Achtung, und nicht das blosse Wissen die nothwendige Bedingung aller Religion, Sittlichkeit und jeden Rechtszustandes ist, und dass dieses Gefühl nur durch die Erziehung und die Erhabenheit der Autoritäten für den Menschen begründet werden kann. Deshalb die hohe Bedeutung Schleier-

macher's, als er die Religion wieder auf das Gefühl begründete; deshalb die Zeit der Reaction nach 1815, wo man erkannte, dass die Grundlage des Staats, die Achtung vor dem Gesetz nur durch die Achtung vor der Autorität wieder hergestellt werden könne.

Kant schrieb dagegen diesen Aufsatz noch in jener naiven Zeit, wo selbst die absoluten Fürsten auf dem Throne liberal waren; denn das Volk war noch eine gehorsame Masse, und von dem Einflnss der Presse auf den Bestand und die Ruhe der Gesellschaft und des Staates hatte man noch keine Ahnung. Deshalb war die Freiheit das allgemeine Stichwort der damaligen Zeit. Dieses Wort findet überhaupt nur deshalb so allgemeine Verehrung, weil Jeder sich dabei die Beseitigung desjenigen Druckes vorstellt, unter welchem gerade er für seine besondern Zwecke zu leiden hat, während es ihm meist nicht einfällt, die Freiheit da zu gestatten, wo deren Beschränkung oder die bestehende Ordnung ihm zum Vortheil gereicht. So finden wir denn auch hier bei Kant die Freiheit nur in einem sehr beschränkten Maasse. Der Gelehrte soll die Freiheit haben, seine Meinung in Schriften zu äussern, aber nicht der Beamte, nicht der Offizier, nicht der Geistliche als solcher; nur wenn er als Gelehrter auftritt, soll sie ihm in seinen Schriften zustehen. Die Rechtfertigung dieses Zwiespaltes in derselben Person, wie sie Kant hier insbesondere bei dem Geistlichen versucht, wird der Gegenwart sehr bedenklich erscheinen; zumal die Grenze, wo der Gelehrte anfängt und der Beamte oder Geistliche aufhört, jetzt noch schwerer zu ziehen ist, wie ehedem. Es ist dieselbe Frage, die gegenwärtig in Preussen zwischen dem Consistorium und den Berliner Predigern des Protestantenvereins über deren freie Vorträge verhandelt wird. Auch erinnert die Ausführung Kant's hier lebhaft an die ähnlichen Spinoza's in Kap. 20 seiner theologisch-politischen Abhandlung, obgleich Kant dieselbe schwerlich, wenigstens nicht bis an dieses Ende gelesen haben wird.

Die Ansichten über die Symbole in der Religion sind hier schon ziemlich dieselben wie in Kant's späterer Schrift über die natürliche Religion (B. XVII. d. ph. B.); wegen der Bedenken dagegen wird auf die Erläuterung zu

jener Schrift Bezug genommen. (B. XXI. S. 35. 39. 40. 51. 53. 57.) —

Der vorliegende Aufsatz gewinnt ein höheres Interesse dadurch, dass Kant bald darauf (1788) an sich selbst erfuhr, wie der Staat auch die Angriffe des Gelehrten gegen die bestehende Religion nicht ertragen mag. (Man sehe Kant's Censurleiden, B. XVII. S. 8.)

VI.

Was heisst:

Sich im Denken orientiren?

1786.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. A. S. 123—139.)

1) **Orientiren im Denken.** (**S. 139.**)

Dieser Aufsatz erschien zuerst in der Berl. Monatsschrift 1786 October (S. 304—334), also im Todesjahre Friedrich's des Grossen, welcher so wie sein Minister v. Zedlitz Kant volle Lehrfreiheit gestattet hatte. Auch dieser Aufsatz fällt in die zweite Periode Kant's, 5 Jahr nach dem Erscheinen der Kritik d. r. V. und 1 Jahr nach dem Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Der Anlass zu diesem Aufsatz ist durch den Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi gegeben worden, wie Kant selbst am Eingange erwähnt. Jacobi stand in Bezug auf die Erkenntniss der endlichen Dinge ganz auf dem Standpunkt des Realismus und hatte die wunde Stelle von Kant's Idealismus vortrefflich dargelegt, indem er zeigte, dass Kant sich selbst widerspreche, wenn er das Ding an sich zur Ursache der Erscheinung in dem Vorstellen des Menschen mache, gleichzeitig aber die Kausalität selbst nur als eine für die Erscheinungswelt geltende Kategorie hinstelle. Jacobi konnte sich aber bei dieser realistischen Erkenntniss des Endlichen nicht beruhigen; sein lebhaftes religiöses und sittliches Gefühl

verlangte nach dem Unendlichen, nach dem persönlichen Gott und der Unsterblichkeit des einzelnen Menschen; und da er richtig einsah, dass die Mittel des Wahrnehmens und Denkens dazu nicht hinreichen, so nahm er für das Uebersinnliche den Glauben zu Hülfe, welcher nach seiner Ansicht das Uebersinnliche unmittelbar erfasse. Dies Alles ist ganz konsequent, bis auf den einen Punkt, dass dieser Glaube nicht als eine Erkenntniss gelten kann, während der Realismus seine wohlthuenden Folgen für das Gemüth nicht ableugnet. — Mendelssohn war am 4. Januar 1786, also kurz vor dieser Schrift Kant's verstorben; er war Eklektiker in der Philosophie, neigte aber stark zu dem alten Dogmatismus, und glaubte deshalb das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele streng erweisen zu können. Allein trotzdem fühlte er die Gefahr dieser Methode und verlangte deshalb, wie Kant hier erwähnt, dass diese spekulative Methode einen Führer oder Leiter an dem „Gemeinsinn" oder an der gesunden „Vernunft" behalte, der sie vor Abwegen schütze und gleichsam im Voraus sich orientire und die Spekulation auf dem rechten Wege erhalte. — Die Schwäche dieser Ansicht und den Missbrauch, dem sie ausgesetzt ist, zeigte Jacobi, der „Ungenannte", dessen Schrift Kant citirt. Kant selbst bemüht sich nun, diesem „Orientiren im Denken" einen wahren Begriff zu unterstellen, und dieses ist der Zweck des vorliegenden Aufsatzes. Dieser neue Begriff, den Kant hier aufstellt, ist indess durchaus nicht das, was Mendelssohn unter diesem Ausdruck meinte. Bei Mendelssohn enthält der damit bezeichnete Gedanke allerdings einen Widerspruch, indem das höchste Erkenntnissmittel einem niedern untergeordnet wird; allein trotzdem sieht der Realismus darin das, nur ungeschickt ausgedrückte, Geständniss, dass das sogenannte spekulative Denken oder die deduktive Methode, welche das Seiende aus reinen Begriffen erreichen will, nur ein Spiel der Schulen ist, und dass nur der Gemeinsinn oder die gesunde Vernunft, d. h. die Wahrnehmung und die Bearbeitung deren Inhalts nach den bekannten logischen Gesetzen des Denkens zur Wahrheit führen oder den Forscher wenigstens innerhalb der Grenzen derselben erhalten kann. Selbst bei Mendelssohn machte sich auf diese Weise der Realismus als ge-

sunde Vernunft geltend. Kant lässt aber diesen, allein interessanten Punkt ganz bei Seite und bemüht sich hier, diesem Ausdruck einen widerspruchsfreien und doch auch gegen Jacobi schützenden Sinn zu verschaffen, wobei er natürlich nur sein eigenes, erst seit Kurzem vollendetes System zu Grunde legt. Ein solches Unternehmen würde sich allenfalls rechtfertigen, wenn der Ausdruck an sich ein glücklicher wäre; allein dies ist offenbar hier nicht der Fall. Man kann sich wohl in einer Stadt, in einem Garten, in einem Hause orientiren, und zwar durch Gehen, durch Aufsteigen und Absteigen u. s. w.; allein man kann sich nicht in dem Gehen und nicht in dem Steigen selbst orientiren; nur jene Gegenstände enthalten ein mannichfaches, in örtliche Unterschiede Auseinandergelegtes, während das Gehen ein Einfaches und nur die Thätigkeit ist, oder das Mittel, wodurch man sich orientirt. Dasselbe gilt nun auch für die bildliche Uebertragung dieses Ausdruckes; man kann sich in einer Wissenschaft, in einem Systeme orientiren, und zwar durch Denken, aber nicht in dem Denken selbst, was nur das Mittel der Orientirung ist. — Deshalb verlohnte es sich wirklich nicht, diesen ungeschickten Ausdruck für einen ebenso unklaren Gedanken Mendelssohn's durch Unterschiebung eines andern Sinnes aufrecht zu erhalten. Kant hätte besser gethan, auf die materialen Streitfragen zwischen Mendelssohn und Jacobi einzugehen, als bei diesem Ausdrucke stehen zu bleiben.

Was nun die Ausführung selbst anlangt, so ist schon anderwärts (Erl. zu Kant's Logik) gezeigt worden, dass das Links und Rechts reale Unterschiede in der menschlichen Gestalt sind, welche nur durch die Fähigkeit des Menschen, sich zu drehen, in Bezug auf andere Dinge verschiedene Richtungen je nach der Stellung bezeichnen. Sie können deshalb wohl als Beziehungsformen (B. I. 31) auftreten, aber sie bilden den objektiven Datis gegenüber keinen subjektiven Unterscheidungsgrund; wenigstens ist dieser Ausdruck nicht gut gewählt, wenn er blos deren beziehentliche Natur bezeichnen soll. Indess bedurfte Kant allerdings eines solchen Ausdruckes, um den Uebergang zur Erkenntniss und Glauben vorzubereiten. Deshalb gebraucht Kant auch das zweideutige Wort Gefühl, was bald den Gefühlssinn, bald die gar

nicht zu den Wahrnehmungen der Sinnesorgane gehörenden Gefühle der Lust und des Schmerzes bezeichnet; jener Gefühlssinn giebt ein Objektives, dieses bezeichnet ein Subjektives; Kant scheint es in letzterm Sinne zu nehmen, während doch das Wissen von meiner linken und rechten Hand auf dem Gefühlssinn beruht; und jedenfalls tritt dieser andere Sinn des Worts als Gefühl des Bedürfnisses später deutlich hervor. — Ebenso bedenklich ist es, der Vernunft ein Bedürfniss anzudichten; das Bedürfniss ist ein Begehren, die Vernunft ein Denken; das Begehren (wollen) kann wohl die Vernunft (das Denken) zur Erreichung seines Ziels benutzen, aber deshalb ist das Bedürfniss nicht selbst ein Begehren, was der Vernunft angehört. Noch verworrener ist dann der Ausdruck: Recht des Bedürfnisses der Vernunft; in dem Recht steckt schon die *petitio principii*, dass die sogenannte praktische Wahrheit, der Vernunftglaube berechtiget sei, und dass die Vernunft ihn anzuerkennen habe. — Die ganze folgende Ausführung bewegt sich nun in demselben Gedanken, zu dem Kant schon in der Kritik d. r. V. den Grund gelegt hatte, und der dann in seiner Kritik d. prakt. V. zur vollen Ausführung kam, nämlich darin, dass, wenn man auch Gott, Unsterblichkeit u. s. w. nicht theoretisch erkennen und beweisen könne, dennoch deren Dasein eine praktische Wahrheit (*Postulat*) sei, die aus dem moralischen Gefühl des Menschen abgeleitet und mit Sicherheit darauf gestützt werden könne. (Man sehe B. II. 551 und die Erl. 106 dazu in B. III. 89; ferner Kr. d. prakt. V. B. VII. 143 u. f. mit den Erl. 34. 37. 40. 41 dazu in B. VIII. 56 u. f.; ferner Kritik der Urtheilskraft B. IX. 329 und die Erl. dazu 85—90 in B. X. 86 u. f.) Das Zweideutige und Widerspruchsvolle dieser Lehre, womit Kant sein persönliches, religiöses und moralisches Gefühl wegen der strengen Resultate seiner Kritik d. r. V. wieder zu beruhigen sucht, ist in den angezogenen Erläuterungen bereits genügend dargelegt worden, und die Wiederholung daher überflüssig. — Auch hier schwankt Kant; er nennt die praktische Wahrheit hier den Vernunftglauben; dies Wort, was zwei unversöhnliche Gegensätze zusammenpresst, soll die Schwierigkeit der Sache verhüllen; und in der Anmerk. S. 129 unterscheidet er wieder streng Bedürfniss und Erkenntniss; jene

nöthige zu Voraussetzungen, die man aber nicht für freie Einsicht ausgeben dürfe. Man kann nur beklagen, dass die religiös-pietistische Erziehung Kant's sein religiöses Gefühl zu einer solchen Macht gestählt hatte, dass er nicht anstand, seinem Verstande die härtesten Torturen aufzulegen, nur um für den Inhalt jenes Gefühls wenigstens den Schein der Wahrheit zu erlangen. — Seite 138 Zeile 15, B. XXXIII. hat sich im Text dieses Aufsatzes ein Druckfehler eingeschlichen, den der Leser verbessern wolle; es muss Vernunft-Unglaube, nicht Vernunftglaube heissen.

VII.

Ueber

Philosophie überhaupt,

zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft.

1794.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. A. 141—176.)

1) Vorbemerkung v. Beck. (S. 142.)

Jacob Sigismund Beck war ein Anhänger Kant's, der indess das System Kant's nach Fichte zu, dem reinen subjektiven Realismus nährte. Er war Professor in Halle, später in Rostock; geb. 1761, gestorben 1842. In den Jahren 1793—1796 gab er in 3 Bänden einen erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften Kant's in Riga heraus. Auf die Ausarbeitung dieses Auszuges bezieht sich der Eingang dieser Vorbemerkung. Nach dem Schluss derselben hat Beck nicht den ganzen Aufsatz Kant's mitgetheilt, sondern nur das, was er Eigenthümliches enthielt, d. h. das, was nicht schon in der Kritik der Urtheilskraft nach Beck's Ansicht enthalten war. Wir haben es deshalb hier mit keiner ganz vollständigen und unversehrten Arbeit Kant's zu thun; doch versichert Beck, dass das von ihm Mitgetheilte ein wirklicher Auszug sei. — Die Entstehung der Schrift fällt hiernach mit der der Kritik der Urtheilskraft zusammen, welche zuerst 1790

erschien; sie ist also zu einer Zeit geschrieben, wo Kant sein System durch die Veröffentlichung seiner drei Kritiken, so wie der Prolegomenen und der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft bereits nach allen Richtungen zum Abschluss gebracht hatte. Die vorliegende Schrift Kant's enthält, wie sich ergeben wird, nichts Eigenthümliches, was nicht auch in der Kritik der Urtheilskraft, und zwar dort besser und kürzer gesagt ist; wie sehr natürlich ist, da diese Einleitung hier von Kant zunächst ausgearbeitet und dann wegen ihrer Weitläufigkeit zurückgestellt und in die Einleitung, wie sie jetzt bei dem Hauptwerke sich befindet, umgearbeitet worden ist. Eine solche zweite Bearbeitung desselben Stoffes führt bekanntlich immer zu einer kürzern und bessern Darstellung desselben. Wenn daher Kant dennoch diese erste Einleitung an Beck später überschickt hat, um davon bei seinem Auszuge aus Kant's Werken Gebrauch zu machen, so lässt sich dies nur aus den damals schon abnehmenden Geisteskräften Kant's erklären, die einige Jahre später dahin führte, dass Kant auch seine Manuskripte über Logik und Metaphysik einzelnen seiner Anhänger zur Bearbeitung und Herausgabe überliess, ohne selbstthätig dabei einzugreifen. In der Ausgabe von Kant's Werken durch Rosenkranz heisst es in B. I. Vorrede S. 37, dass Kant dem Beck für seinen Auszug aus Kant's Schriften habe eine Einleitung schreiben wollen; sie sei aber so lang ausgefallen, dass Beck sie zum Behuf der Abkürzung etwas überarbeiten musste. Dies ist ein Irrthum, da die eigene Vorbemerkung Beck's hier (S. 142) etwas ganz Anderes sagt. Dieser Irrthum ist um so auffallender, als Rosenkranz selbst anerkennt, dass diese Einleitung so ziemlich mit der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft zusammenfällt. Um so komischer klingt der Schluss bei Rosenkranz: „In der Ausführung sind natür„lich grosse Abweichungen, und es ist anziehend, zu „sehen, wie Kant ein- und dasselbe so mannichfach zu „variiren weiss." In Wahrheit enthalten beide Erläuterungen in der Sache selbst keine Abweichungen, und eine solche Variation desselben Thema's würde in der Metaphysik so wenig lobenswerth oder anziehend sein wie in der Mathematik.

2) **Von der Philosophie als System.** (**S. 147.**)

Die Unterscheidung in theoretische und praktische Philosophie kommt in ihren Grundgedanken schon bei Aristoteles vor, welcher die Wissenschaften und Künste in die theoretischen (θεωρετικαι), hervorbringenden (ποιητικαι) und handelnden (πρατικαι) eintheilte. Sie hat sich seitdem erhalten und kommt, auf die Philosophie übertragen, schon bei den englischen Philosophen des 17. Jahrhunderts und bei Leibnitz vor. Von dort hat sie Kant übernommen. Die Bedenken gegen diese Eintheilung sind bereits in Erl. 1 zur Vorrede von Kant's Kritik d. prakt. Vern. dargelegt (B. VIII. 7). Kant erkennt hier selbst an, dass die blosse Aufstellung von Forderungen und die Anweisung, sie durch menschliches Handeln zu lösen, damit noch kein Objekt der praktischen Philosophie bilde; nur die aus der Idee der Freiheit hervorgehenden Regeln des Handelns sollen den Gegenstand der praktichen Philosophie abgeben. Allein auch hier kann diese sogenannte praktische Philosophie doch nur eine Lehre, eine Wissenschaft, d. h. ein System von Sätzen und Gedanken sein, wobei der Umstand, ob das Objekt derselben ein natürliches Ding oder eine Handlung des Menschen ist, die Philosophie als Wissenschaft nicht berührt. Es betrifft also diese Eintheilung weder einen Unterschied in den Mitteln der Erkenntniss, noch in der Darstellungsweise, sondern nur einen Unterschied in dem Objekte, und ist deshalb nicht geeignet, einen Eintheilungsgrund für die Philosophie abzugeben, und der Streit hierüber sinkt zu einem leeren Wortstreit herab.

3) **Gemüthsvermögen.** (**S. 148.**)

Dieser Auffassung kann der Realismus vollständig beitreten. Kant hat diese drei elementaren Zustände der Seele auch in seiner Anthropologie festgehalten. Die Vermischung dieser drei Zustände und ihre Zurückführung auf den einen Zustand des Denkens herrscht bei Descartes, Spinoza, ja selbst theilweise noch bei Locke und bei Hume.

4) **Gemüthsvermögen.** (**S. 150.**)

Die korrespondirenden Stellen der Kr. d. Urtheilskraft sind B. IX. 12 u. f.; man sehe die Erl. 4 dazu (B. X. 5).

5) **Urtheilskraft.** (**S. 156.**)

Auch hier giebt dieser Aufsatz nur das, was in der Kr. d. Urtheilskraft B. IX. 16 u. f. ausführlicher vorgetragen wird. Die Bedenken gegen die hier aufgestellten Begriffe und Eintheilungen der Urtheilskraft sind in den Erl. 5. 6 u. 7 zu jener Kritik (B. X. 6. 8) ausführlich entwickelt, und es braucht deshalb hier nur darauf Bezug genommen zu werden. Kant entfernt sich hier schon sehr von der realistischen Grundanschauung, die seiner Kritik der reinen Vern. trotz ihrer idealistischen Entwickelung zu Grunde liegt. Den vermeintlichen transscendentalen und *A-priori*-Begriffen zu Liebe zwängt Kant der Natur ein Schema auf, was den Prinzipien des Realismus geradezu widerspricht. Die Aufstellung von Arten und Gattungen innerhalb der Natur geschieht von der Wissenschaft nicht wegen eines solchen *A-priori*-Begriffes, sondern weil schon die Beschränktheit der Sprache dazu nöthigt, und weil die Naturgesetze davon bedingt sind, da diese nur Begriffliches oder Gattungen in ihren Gliedern verbinden. Aehnliches gilt für die Zweckmässigkeit. Der Naturforscher ist jetzt weit entfernt, der Natur diese Begriffe aufzuzwingen; er probirt und experimentirt so lange, bis er einen Zusammenhang zwischen zwei bestimmten Eigenschaften oder Stoffen findet, und dies währt bekanntlich oft durch Jahrzehnte und Generationen, ehe das Gesetz gefunden wird. Der Begriff der Zweckmässigkeit ist aus der modernen Naturforschung bereits entfernt worden, und selbst die Begriffe der Arten und Gattungen unterliegen nach Darwin und seinen zahlreichen und bedeutenden Anhängern den erheblichsten Bedenken. Schon Spinoza erklärt sie in der Vorrede zum IV. Theil seiner Ethik für blosse Gedankendinge (*entes fictivae*), und auch Locke bekämpft sie.

6) **Aesthetik.** (**S. 165.**)

Diese Ausführung enthält die in der Kr. d. Urtheilskraft von S. 27 bis zum Schluss der Einleitung befindlichen Gedanken. Ihre Erklärung und Prüfung ist bereits in den betreffenden Erläuterungen zu dem Hauptwerke (B. X.) erfolgt; eine Wiederholung ist hier um so überflüssiger, als diese Gedanken Kant's über das Wesen des Schönen jetzt ziemlich allgemein aufgegeben sind; sie be-

ruhen auf einer Trennung der Seele in mancherlei Vermögen, deren gesondertes Dasein jetzt Niemand mehr zu behaupten wagt. Manches ist in dieser Einleitung ausführlicher wie in dem Hauptwerke; Leser, die also tiefer in die Lehre Kant's über das Schöne eindringen wollen, werden gut thun, beide Einleitungen genau zu vergleichen, da der Grundbegriff der Einstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstande an sich so dunkel ist, dass man jede einzelne Aeusserung Kant's hierüber sorgfältig benutzen muss.

7) Technische Urtheilskraft. (S. 170.)

Kant hat bekanntlich in seiner Kritik der Urtheilskraft die Philosophie des Schönen und die Philosophie der organischen Natur durch den angeblich beiden gemeinsamen Begriff des Zweckes zu einer Lehre verbunden, und indem er den Begriff des Zweckes auf das Vermögen der Urtheilskraft zurückführt, hat er neben einer Kritik der reinen und der praktischen Vernunft sich auch den Weg zu einer Kritik der Urtheilskraft gebahnt. Die vorliegende Schrift hat als Einleitung zu dieser Kritik dienen sollen und ist von Kant, wie Beck berichtet, nur ihrer Stärke wegen zurückgelegt worden. Das bisher in dieser Einleitung Gegebene gehört zu dem ersten Theile der Kritik, d. h. zur Philosophie des Schönen. In dem Abschnitte hier vermittelt nun Kant den Uebergang von dem Schönen zu dem Zweckmässigen in der realen Natur, womit sich der zweite Theil, die Kritik der teleologischen Urtheilskraft, beschäftiget. In dem Hauptwerke wird dieser Uebergang nicht so umständlich vermittelt; § 61 behandelt daselbst diesen Uebergang weit kürzer (B. IX. 431), während er hier umständlicher ausgeführt wird. Indess sind die Gedanken selbst in beiden Schriften in der Hauptsache dieselben, und da die Bedenken gegen die Verbindung zweier so entgegengesetzter Gebiete, wie das des Schönen und das der angeblichen Zweckmässigkeit in der realen Natur, so wie die Bedenken gegen die Uebertragung des Zweckbegriffes auf die reale Natur, so wie das Schwanken und die Unsicherheit Kant's, wie weit seine Darstellung objektive Wahrheit oder blosse Kritik der Schwäche des menschlichen Urtheils enthalte, bereits in den Erl. zur Kritik der Urtheilskraft (Vorwort, Erl. 64

u. f. B. X. 67 u. f.) dargelegt worden sind, so wird es genügen, hier zur Erläuterung dieses Abschnittes lediglich auf diese früheren Bemerkungen zu verweisen.

8) Introduktion der Kritik der Urtheilskraft in das System. (S. 176.)

Der Inhalt dieses Abschnittes ist etwas abgekürzt in dem Hauptwerke unter No. IX. der Einleitung aufgenommen (B. IX. 34—38), und die Mängel dieser Auffassung des Systems der Philosophie, die auf die angeblichen verschiedenen Seelenvermögen gegründet wird, sind bereits in Erl. 10 zu dem Hauptwerke (B. X. 12) dargelegt, auf welche hier um so mehr Bezug genommen werden kann, als der Leser in jetziger Zeit schon ohnedem das Unnatürliche herausfühlen wird, was darin liegt, dass die verschiedenen Theile der Philosophie nach ihren Gegenständen geordnet, auf verschiedene Erkenntnissvermögen der Seele hier begründet werden, während es doch auf der Hand liegt, dass die Philosophie bei keinem ihrer verschiedenen Gegenstände des Gebrauches ihres ganzen Erkenntnissvermögens und aller seiner angeblichen Vermögen entbehren kann, insbesondere dazu des Verstandes ebenso wie des Urtheilens und der Vernunft bedarf, wenn man überhaupt auf eine solche Theilung des Erkenntnissvermögens eingehen will, die, näher betrachtet, sich selbst auflöst, da sich dann zeigt, dass das Denken des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft, eines wie des andern, genau in denselben Richtungen und Regeln sich bewegt, und mithin diese Unterscheidung besonderer Seelenvermögen auf einem Irrthum beruht. (B. I. 20. 64.)

VIII.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.

1796.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. Abth. B. 3—24.)

1) **Vorbemerkung.** (**S. 5.**)

Diese Schrift Kant's ist zuerst in der Berliner Monatsschrift im Mai 1796 erschienen. Sie ist gegen J. G. Schlosser gerichtet und durch einige Bemerkungen hervorgerufen worden, die Schlosser in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der Platonischen Briefe S. 180—184 u. S. 191 u. 192 ausgesprochen hatte. Kant nennt hier Schlosser nicht; allein in der Schrift: Verkündigung etc. zum ewigen Frieden in der Philosophie, die eine Fortsetzung dieses Streites ist (B. XXXIII. D. 79—92), nennt Kant ausdrücklich Schlosser. Abgesehen von dieser letzten Veranlassung, muss man nach dem Inhalte dieser Schrift annehmen, dass sie gegen die Gefühlsphilosophie im Allgemeinen sich richtet, welche damals durch Jacobi begründet wurde. Jacobi hatte 1785 seine Briefe an Mendelssohn über Spinoza und 1787 die Schrift „Ueber Idealismus und Realismus“ herausgegeben und war darin als Gegner Kant's offen aufgetreten. Man nennt Jacobi den „Glaubensphilosophen“; indess, in dem zunächst liegenden Sinne dieses Wortes, sehr mit Unrecht. Er ist vielmehr ein sehr scharfer Denker, der in dem Anhange zu seiner letztgenannten Schrift, unter der Ueberschrift:

„Ueber den transscendentalen Idealismus“ eine noch heute vollkommen gültige Widerlegung des Grundprinzips der Kritik der reinen Vernunft in klaren und scharfen Ausführungen gegeben hat. Jacobi bekennt sich darin offen als Realist, der ein Dasein der Dinge ausserhalb des Denkens annimmt; er zeigt den Widerspruch bei Kant, der diese Dinge als Dinge-an-sich für unerkennbar erklärt, deren Vorstellungen im Menschen als Wirkung von denselben ableitet, aber gleichzeitig dabei die Kausalität für eine Kategorie erklärt, die nur innerhalb der Welt der Erscheinungen, nicht für die Dinge-an-sich Gültigkeit habe. Jacobi stellt daher schon den Satz (B. I. 69) auf: dass das Dasein der Dinge ausser uns nicht bewiesen werden könne, sondern dass dasselbe auf einer unmittelbaren Ueberzeugung beruhe, welche jede Sinneswahrnehmung mit sich führe. Deshalb beschränkt Jacobi mit Kant das Wissen oder die Verstandeserkenntniss auf das Gebiet möglicher Erfahrung. Diese unmittelbare Ueberzeugung nennt Jacobi ein Glauben, ein Wort, was hier ganz passend erscheint, da es eben die durch keine weiteren Gründe zu vermittelnde Gewissheit anzeigt, welche sich mit gewissen Vorstellungen der Seele verbindet. Es ist dasselbe, was in B. I. 69 als die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Fürwahrhaltens der beiden Fundamentalsätze des Realismus aufgezeigt worden ist. Insoweit bezeichnet dieses Wort Glauben nur den ganz richtigen Gedanken, dass innerhalb des Wissens kein Uebergang zu dem Seienden gefunden, d. h. kein Beweis für das Dasein der Dinge geführt werden kann; und es verdient dieses Wort durchaus nicht den Tadel, der darüber ausgeschüttet worden ist. Anders verhält es sich dagegen mit jenem Glauben an das, durch die Sinnes- und Selbstwahrnehmung nicht zu erfassende Unendliche, welchen Jacobi neben jener unmittelbaren Gewissheit der Fundamentalsätze geltend macht. Dieser Glaube an Gott und die göttlichen Dinge stützt sich nach der ausdrücklichen Erklärung Jacobi's auf das Gefühl, auf die Forderungen des Herzens, welches sich bei jenen Ergebnissen des Verstandes in Bezug auf die Erkenntniss des Endlichen nicht befriedigt fühlen könne. Jacobi sagt: „Es lebt in „uns ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen „eigentlichstes Wesen ausmacht. Wie dieser Geist, so ist

„auch Gott selbst dem Menschen gegenwärtig durch das „Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch den „äussern Sinn. Kein sinnlicher Gegenstand kann so er- „greifen und als wahrer Gegenstand dem Gemüthe sich „darstellen, als jene absoluten Gegenstände, das Wahre, „Gute, Schöne, Erhabene, die mit dem Auge des Geistes „gesehen werden können."

Indess setzt Jacobi selbst hinzu: „Licht ist in mei- „nem Herzen, aber so wie ich es an den Verstand brin- „gen will, erlöscht es." Jacobi findet das Wesentliche des Christenthums in dem Glauben an einen persönlichen Gott und an die sittliche Freiheit und Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Das Christenthum, „in die- ser Reinheit aufgefasst" und auf das unmittelbare Zeug- niss des eignen Bewusstseins gegründet, ist ihm das Höchste. — Dies ist die schwache Seite von Jacobi's Philosophie, aber trotzdem gerade die, welche bei allen Gelehrten von starkem sittlichem und religiösem Gefühl den meisten Anklang fand und später von Schleiermacher in dem „Abhängigkeitsgefühle des Menschen von Gott" mit noch grösserem Erfolge zur Grundlage der Theologie erhoben wurde (B. VI. 11 u. f.).

Diese Richtung ist es, gegen welche Kant hier auf- tritt, und gegen welche später Hegel in seiner Encyklo- pädie (Hegel's Werke. VI. Vorrede. S. 10. 14. und Erster Theil S. 126 u. f.) zum grossen Theil mit denselben Grün- den aufzutreten sich genöthiget fühlt. Es ist deshalb von Interesse, diese Schrift Kant's mit den erwähnten Aus- führungen Hegel's zu vergleichen. Beide wollen, dass man das Unendliche (Gott) nur durch das Denken und nicht durch das Gefühl erreiche. Kant giebt zu, dass dieser Weg direkt nicht ausreicht, sondern dass nur die Moral- gebote der praktischen Vernunft die praktische Wahrheit vom Dasein Gottes u. s. w. ergeben; Hegel hält dagegen fest, dass gerade der Begriff und die daraus sich ent- wickelnde Idee der richtige Weg zu dem Absoluten, ja schon dasselbe selbst sei. — Der moderne Realismus ist hier indess bescheidener; er hält daran fest, dass das Seiende für den Menschen nur durch die Sinnes- und Selbstwahrnehmung seinem Inhalte nach in das Wissen übergeführt werden könne, und erklärt deshalb jede Er- kenntniss über das Gebiet der Wahrnehmung hinaus

für unmöglich. Er überlässt jenes Gebiet der Religion und begnügt sich, den Inhalt, welchen diese über das Jenseitige bietet, als ein Werk aufzuzeigen, was der Mensch selbst, je nach den zu seiner Zeit vorhandenen Kenntnissen, sich zur Befriedigung seines Gefühls errichtet und vermöge der Einkleidung in das Erhabene und Unermessliche zu einer Autorität für sich umwandelt, welche die Stütze der sittlichen und religiösen Gefühle des Einzelnen bildet. Deshalb hat die Lehre von dem Absoluten und dem Uebersinnlichen nach allen Richtungen hin immer in jenen Zeiten den reichsten Inhalt gehabt, wo die wissenschaftliche Erkenntniss des Seienden am ärmsten war. Mit der Zunahme dieser Erkenntniss hat der Inhalt der Religion im Glauben der Völker regelmässig abgenommen. Schon bei den Griechen und Römern zeigt sich dies, und erst als mit dem Sturz des alten römischen Reiches auch die Wissenschaften wieder verloren gingen, wuchs der Inhalt der Religion von Neuem. Ebenso ist mit dem Aufleben der Naturwissenschaften und der klassischen Studien am Ende des Mittelalters diese Richtung wieder rückläufig geworden und hat jetzt zu einem Zustand geführt, wo eine Reform der religiösen Dogmen kaum noch ausführbar erscheint, mag man sie von dem Papste oder von einem Konzile oder von evangelischen Synoden oder von der Majorität der Laien erwarten.

Die Schrift selbst fällt in das Jahr 1796, wo Kant schon ein Jahr vorher seine akademische Lehrthätigkeit bis auf die öffentlichen Vorlesungen wegen zunehmender Altersschwäche aufgegeben hatte. Die Ausführungen in der Schrift entsprechen genau dem in seiner Kritik der reinen und der praktischen Vernunft vorgetragenen Systeme; indess lässt Kant merkwürdiger Weise den einen Punkt, wo sein Gegner im Recht ist, bei Seite; nämlich dass alle letzten Fundamentalsätze, welche den Uebergang zwischen Sein und Wissen vermitteln, unbeweisbar seien. Kant begnügt sich hier damit, die Schwäche seiner Gegner dort darzulegen, wo sie das Prinzip des Glaubens zur Erkenntniss einer übersinnlichen Welt benutzen wollen.

Nebenbei polemisirt Kant gegen den „vornehmen Ton“, den sein Gegner anstimmt. Dies bezieht sich

lediglich auf die erwähnten Bemerkungen von Schlosser, und trifft für die bis dahin erschienenen Schriften Jacobi's nicht zu.

2) **Plato. Aristoteles. (S. 9.)**

Der zweite Absatz S. 5 ist im Beginne dunkel gefasst; Kant will sagen „durch die blosse Analyse eines Begriffes kann man zu keinem neuen Inhalt, zu keinem synthetischen Urtheile gelangen; dennoch geschieht dies in der Mathematik, und zwar dadurch, dass sie den Begriff konstruirt, wodurch zu dem Begriff die ihm zugehörige Gestalt hinzukommt, aus der dann das Neue und die Erweiterung der Erkenntniss über den alten Begriff hinaus abgeleitet werden kann. Es ist dies der in der Kritik d. reinen Vern. in der Methodenlehre Abschn. I. ausgeführte Satz (B. II. 559 und die Erl. 167 dazu in B. III.). Ueberhaupt ist die hier gegebene Darstellung der Lehre von Plato, Pythagoras und Aristoteles durch den Idealismus Kant's getrübt und diesem entsprechend zurecht gestellt. Es kam Kant hier nur darauf an, den Unterschied von der sogenannten intellektuellen Anschauung (intuitivem Wissen), welcher alle Weisheit ohne Mühe gegeben sein soll, von dem diskursiven Denken darzulegen, was diese Erkenntniss nur durch mühsame Arbeit gewinnen kann.

3) **Vornehmer Ton. (S. 18.)**

Mystagog (S. 14) bedeutet einen Führer (αγωγος) oder Einweiher in gewisse heilige oder religiöse Geheimnisse (μυστεριᾳ) und wird von jenen Philosophen gebraucht, die durch ihre Vorträge oder Schriften Andere in ihre geheime Philosophie einführen wollen.

Die Schriften, aus denen Kant hier einzelne Stellen auszieht, sind dem Herausgeber nicht bekannt. Ihre Widerlegung wird hier von Kant mit Geschick und Witz geführt. Die Anmerkungen sind eine gute und bündige Erläuterung des von Kant eingeführten Begriffes der praktischen Wahrheit oder der Postulate der praktischen Vernunft.

4) **Das Sittliche. (S. 22.)**

Interessant ist hier nur der Schluss, wo Kant sich gegen die Angriffe, die Jacobi gegen sein Moralprinzip geführt hatte, zu vertheidigen sucht. Jacobi hatte den

inhaltleeren Formalismus dieses Prinzips gerügt; dasselbe ist später von Hegel und Schopenhauer und auch in den Erläuterungen zur Kritik der praktischen Vernunft (B. VIII. 14—22) geschehen, und alle Welt ist jetzt so ziemlich einverstanden, dass mit diesem Prinzip der blossen Fähigkeit einer Maxime, als allgemeines Gesetz gelten zu können, Alles und Jedes gerechtfertigt und zu einem Sittlichen erhoben werden kann. Das, was Kant hier gegen Jacobi zu seiner Rechtfertigung beibringt, ist überaus dürftig und wiederholt eigentlich nur das von Jacobi bestrittene Prinzip, wobei der Umstand, dass Kant nur durch sorgsame Arbeit und Beobachtung seiner eigenen Vernunft dazu gelangt sein will, in der Sache selbst und für die Wahrheit seines Prinzips nichts entscheiden kann. Freilich wusste auch Jacobi zur inhaltlichen Erfüllung des Moralprinzips hier nichts Anderes beizubringen als „die Unmittelbarkeit des sittlichen Gefühls neben „der moralischen Reflexion und die individualisirende Be„stimmung der jedesmaligen moralischen Aufgabe, neben „der abstrakten Regel“; mit welchen Sätzen im Grunde die Willkür des Individuums zum obersten Moralprinzip erhoben ist, wie dies später deutlicher in den ersten Schriften Schleiermacher's, namentlich in seinen Monologen (B. VI.) hervortritt und von Schlegel zu dem Prinzip der Ironie erhoben wurde. Es ist auffallend, dass Kant diese Schwäche des von seinen Gegnern gebotenen Positiven nicht vielmehr zu deren Widerlegung benutzt hat. Eine zweite Streitschrift Kant's gegen Schlosser ist die „Verkündigung zum Abschluss eines ewigen Friedens in der Philosophie“; B. XXXIII. Abth. D. S. 81.

IX.

Ausgleichung

eines

auf Missverstand beruhenden

mathematischen Streites.

1796.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. B. S. 25–28.)

1) (**S. 28.**) Diese Schrift ist zuerst in der Berliner Monatsschrift Oktober 1796 erschienen und eine Erwiderung auf den ebendaselbst im Augustheft S. 145—149 von Reimarus erschienenen Aufsatz über die rationalen Verhältnisse der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks. Reimarus zeigt darin, dass Kant Unrecht habe, wenn er in dem vorgehenden Aufsatz (No. VIII.) sage: „dass das rationale Verhältniss der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein könne, indem noch viele andere Zahlen in diesem Verhältnisse stehen können. So gilt dies namentlich von allen Zahlen, welche die Form

$$3n \quad 4n \text{ und } 5n$$

haben, da $9n^2 + 16n^2 = 25n^2$ sind; mithin ist auch die 6, 8 und 10, oder die 9, 12 und 15 zu solchem Verhältniss geeignet. Kant erkennt dies hier an und ist auch bereit, die Schuld des Missverständnisses auf sich zu nehmen, indem er seinem Ausdrucke einen beschränktern

Sinn giebt, als er nach den Worten hat. Allerdings war diese Fassung der Art, dass man trotzdem noch zweifeln muss, ob nicht Kant bei dem Aufsatz No. VIII. es wirklich in einem allgemeinern Sinne gemeint habe, als er hier behauptet; da es ja wohl vorkommen kann, dass in einem solchen einzelnen mathematischen Falle von einem Manne fehlgegriffen wird, der in den letzten zwanzig Jahren sich weniger mit Mathematik beschäftigt hat.

X.

Der

Streit der Fakultäten

in drei Abschnitten.

1798.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. Abth. B. S. 31—156.)

1) **Vorrede.** (**S. 42.**) Diese Schrift ist zuerst in Königsberg bei Nicolovius 1798 erschienen. Kant bemerkt hier selbst, dass sie drei zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Absichten abgefasste Abhandlungen befasse, die er nur später unter dem Begriff des Streites der untern mit den drei obern Fakultäten in einen Band zusammengefasst habe. Der Fortgang wird zeigen, dass diese Verbindung eine durchaus äusserliche bleibt, und man es in Wahrheit mit drei selbstständigen Abhandlungen über drei verschiedene Themata zu thun hat. Da sie indess Kant äusserlich verbunden hat, so musste ihm hier nachgefolgt werden, und es blieb deshalb nur der Band für die kleinen logischen Schriften Kant's der zur Aufnahme derselben geeignete Ort.

Kant giebt in der Vorrede zunächst einen ausführlichen Bericht über sein Censurleiden bei Herausgabe seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft". Dieser Bericht ist ausführlicher als das, was

Kant darüber an Borowski früher mitgetheilt hatte, und was in dem die „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ enthaltenden B. XVII. S. 8 bereits abgedruckt worden ist. Zur Erläuterung des hier Gegebenen ist zu bemerken, dass König Friedrich Wilhelm II. von Preussen am 16. Nov. 1797 gestorben war und sein Nachfolger Friedrich Wilhelm III. bald nach seiner Thronbesteigung das Religionsedikt aufgehoben und den Minister Wöllner entlassen hatte. Kant hätte nun seine Vorträge über die natürliche Religion wohl wieder beginnen dürfen, indess hatte seine zunehmende Altersschwäche ihn schon im Herbst 1797 zur Aufgabe aller seiner Vorlesungen bestimmt. Was Kant hier zu seiner Vertheidigung in seiner Antwort auf die Cabinetsordre geltend macht, ist bereits in Erl. 4 zur Religion (B. XXI. 4) geprüft und gezeigt worden, dass es auf einer Verkennung der wahren Natur der Religion beruht. Noch bedenklicher erscheint hier seine Auslegung des Ausdrucks: „als Ew. Majestät getreuster Unterthan“, wie sie in der Anmerk. S. 40 geschieht; es ist dies eine *Reservatio mentalis*, wie sie dem natürlichen Sinn seiner Worte widerspricht, und wie sie überdem gar nicht nöthig ist, da es sich hier um keinen Vertrag über Privatrechte handelt, und dem Monarchen wie seinem Nachfolger jederzeit freistand, die frühere Cabinetsordre aufrecht zu erhalten oder zu modifiziren.

2) **Einleitung.** (**S. 47.**)

Was Kant S. 43 über Ableitung des Titels Decan sagt, ist irrthümlich. Decanus (von δεκα, zehn) bezeichnete bei den römischen Heeren der spätern Zeit einen Führer von zehn Mann, und in den Klöstern einen Aufseher von zehn Mönchen; der Vorsteher von 10 Cönobiten hiess Dechant und die Vorsteherin von 10 Nonnen Dechantin. In der Kirche stand der Dechant zehn Chorherren oder Kanoniten vor. Von den geistlichen Kollegien ist dann der Ausdruck auf die Universitäten übergegangen. — Aehnlich mangelhaft ist es, wenn die erste Bildung der Universitäten von Kant als „kein übler Einfall eines Einzelnen“ behandelt wird; es ist jetzt allgemein bekannt, dass diese Universitäten sich allmählich entwickelt haben und in ihrer Autonomie nur dem allgemeinen Zuge des Mittelalters gefolgt sind. Das Wort „Universität“

kommt nicht von der Umfassung aller Wissenschaften; vielmehr waren die ersten Universitäten zu Bologna, Paris und Salerno nur für Spezialfächer entstanden; sondern von der *universitas juris*, d. h. von der juristischen Persönlichkeit oder den Korporationsrechten, welche die Universitäten bald erlangten. Auch waren die ersten Universitäten nach Nationen getheilt, und erst später haben sich, zuerst in Paris, die Nationen in die Fakultäten umgewandelt. — Sonderbar und thatsächlich unrichtig ist es auch, wenn Kant S. 44 die Beamten des Staats, welche studirt haben müssen, unter die Censur und richtende Gewalt der Universitätsfakultäten stellt. Wahrscheinlich hat Kant damit das Doktor-Examen gemeint, welches früher statt der spätern Staatsexamen als Bedingung zur Erlangung eines höhern Amtes gefordert wurde. — Nicht minder unhistorisch ist das, was Kant über die Entstehung der vier Fakultäten, ihr Verhältniss zu einander und zur Regierung beibringt. Es zeigt, wie sehr die historischen Studien und die Beurtheilung der öffentlichen Dinge nach ihrer geschichtlichen Entwickelung zu Kant's Zeiten noch vernachlässigt waren.

2[b]) Begriff der Fakultäten. (S. 50.)

Auch das hier von Kant Angeführte widerspricht nicht blos der geschichtlichen Entwickelung der Universitäten, sondern auch der Natur der Sache und der Stellung der einzelnen Fakultäten zu einander. Das Verhältniss des Staats zur Universität wird hier in der rohsten Weise, als ein blosses Mittel, seine Macht über das Volk zu vermehren, dargestellt und die wissenschaftliche Freiheit, die von jeher in allen Fakultäten geherrscht hat, auf die philosophische allein beschränkt. Dabei geschieht diese Entstellung in philosophischer Weise durch Unterschiebung von Prinzipien, aus denen jene falsche Auffassung als logische Konsequenz hervorgehen soll. Nichts ist charakteristischer für das vorige Jahrhundert, als diese unhistorische und durchaus oberflächliche Auffassung öffentlicher Institutionen, und noch dazu durch einen Mann wie Kant, der selbst über 40 Jahre an einer Universität als Professor gelebt hatte und zu den grössten Geistern des Jahrhunderts gezählt wurde.

3) **Eigenthümlichkeiten der obern Fakultäten.** (**S. 55.**)
Hier fühlt Kant selbst, dass seine frühere Auffassung der medizinischen Fakultät nicht aufrecht erhalten werden kann, sondern dass diese, einzelne Polizeivorschriften abgerechnet, in seinem Sinne zur philosophischen Fakultät gerechnet werden muss. Indess Kant hatte sich einmal das Schema eines Streites der philosophischen Fakultät mit den übrigen entworfen, und so musste, wohl oder übel, auch die medizinische in die Stellung der übrigen Gegnerinnen mitgebracht werden. — Die Schilderung der theologischen und juristischen Fakultät könnte man leicht als satirisch nehmen; indess ist es Kant dabei doch um die Wahrheit zu thun, und er braucht diesen stark übertriebenen Gegensatz zur Entfaltung des Streites mit der philosophischen Fakultät.

4) **Die untere Fakultät.** (**S. 58.**)
Auch dieser Abschnitt enthält keine geschichtliche Darlegung der wirklichen Rechtsverhältnisse der Fakultäten und Beamten, sondern eine philosophische Auffassung dieser Dinge, wie sie nach der Ansicht Kant's bestehen sollte, wobei natürlich der philosophischen Fakultät die ehrenvollste Stelle zugetheilt wird. Historisch entstand neben den Nationen in Paris zuerst die theologische Fakultät, und als sich noch eine Fakultät der Medizin und des kanonischen Rechts gebildet hatte, schmolzen die vier nationalen Korporationen zuletzt zu einer *facultas artium* zusammen, wo man das Wort *ars* im Sinne der τεχνη des Aristoteles zu nehmen hat. Danach haben sich die heutigen philosophischen Fakultäten gebildet, denen durchaus kein solches einheitliches Vernunftprinzip zu Grunde liegt, wie Kant es hier darstellt, sondern die vielmehr in sehr unwissenschaftlicher Weise alle Wissenschaften befassen, die nicht zur Theologie, Jurisprudenz und Medizin gehören.

5) **Vom gesetzwidrigen Streit.** (**S. 61.**)
Auch hier ist wohl Alles von Kant Gesagte als ernstlich und nicht als Spott zu nehmen; es erklärt sich dies theils aus dem absoluten Staat, mit dessen Geist Friedrich II. alle Institutionen des Landes durchdrungen hatte, theils aus der Unreife der damaligen niedern Volksklassen und endlich

aus dem schon erwähnten Schematismus, in dem Kant den Gegenstand zu bearbeiten sich vorgesetzt hatte. Die Gegensätze, die Kant hier in die verschiedenen Fakultäten verlegt, sind dieselben, wie sie in dem Staate selbst bestehen; es ist die Kollision zwischen Erhalten und Fortschreiten, zwischen Ordnung und Freiheit, zwischen Autorität und Wissenschaft, aus deren Kampfe der interessanteste Theil des staatlichen Lebens hervorgeht.

6) Vom gesetzmässigen Streit. (S. 65.)

Auch dieser Abschnitt behandelt unter der Form eines Fakultätsstreites die allgemeine und immer wiederkehrende Frage des Kampfes zwischen Autorität und Wissenschaft, zwischen Glauben und Erkenntniss. Die Ansichten Kant's stimmen so ziemlich mit denen, welche Spinoza gegen das Ende seiner theologisch-politischen Abhandlung aufgestellt hat, und indem Kant als Ziel die Herrschaft der philosophischen Fakultät hinstellt, erinnert es an die Lehre Plato's, dass es mit einem Staate nur dann gut bestellt sein werde, wenn er von Philosophen regiert werde. — Im Allgemeinen nimmt Kant die Frage zu leicht, unterschätzt oder erniedrigt die Bedeutung der Autorität und überschätzt die Bedeutung der Wissenschaft und Vernunft, die ja in dem Einzelnen nicht minder grossen Irrthümern und Missbräuchen ausgesetzt ist und deshalb in der Erkenntniss der Wahrheit nur langsam und unter stetem Abschweifen auf Irrwegen vorschreiten kann. — Es ist schliesslich interessant, wie Kant nach dieser Darstellung sich bei dem heutigen Streite zwischen dem preussischen Consistorium mit den einzelnen hervorragenden Predigern des Protestantenvereins sich ganz auf die Seite des Consistoriums stellen und diesem ganz Recht geben würde.

7) Streit zwischen der theologischen und philosophischen Fakultät. (S. 80.)

Kant bespricht hier den Gegensatz zwischen der geoffenbarten Religion und den Forderungen der Vernunft, ein Gegensatz, der sich durch alle Zeiten und Kulturvölker zieht und bei den vorchristlichen Völkern, insbesondere den Griechen, ebenso bestanden hat wie bei den christlichen Völkern. Die Ansichten, welche Kant über die Schriftauslegung und den Begriff des Religions-

glaubens im Gegensatz des Kirchenglaubens entwickelt, sind genau dieselben, welche er in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ 5 Jahre früher aufgestellt und begründet hatte. Sie beruhen sämmtlich auf dem Grundgedanken, dass die wahre Religion nur in der Moral bestehe und alles Uebrige eine künstlich gemachte Zuthat sei, die höchstens insofern zugelassen werden könne, als sie sich als ein „Vehikel zur Moral“ darstelle. Das durchaus Unrichtige dieser Auffassung ist in der Vorrede zu den Erläuterungen zur Religion (B. XXI.) und in diesen Erläuterungen selbst ausführlich dargelegt worden, und es wird deshalb hier genügen, darauf zu verweisen.

Kant ist überdem von einer strengen Konsequenz in seinen Ansichten weit entfernt; er sucht nach Möglichkeit mit dem positiven Christenthum und seiner geschichtlichen Ausbildung so wie mit dessen Quelle, der Bibel, sich zu vertragen, und er benutzt dazu das allerbedenklichste Mittel, nämlich eine gewaltsame Auslegung, ja Verdrehung der einzelnen Bibelstellen, die zu seiner Lehre nicht passen, deren Gewaltsamkeit Kant selbst anerkennt (S. 77), aber nichts destoweniger kein Bedenken hat, mittelst seines Moralprinzips als ein zulässiges Mittel zu rechtfertigen. Die Einwürfe, welche Kant sich selbst macht, treffen nicht den Kern des Streites und drehen sich im Kreise, da überall als entscheidender Grund benutzt wird, dass die wahre Religion nur in der Moral bestehe, dieser Punkt selbst aber ohne Beweis gelassen wird. Uebrigens finden sich hier schon dieselben sophistischen Hilfsmittel, welche der spätere Rationalismus weiter ausgebildet hat, wonach die menschliche Vernunft zu einer zweiten Art der Offenbarung Gottes, ja zur Gottesstimme in uns selbst erhoben und damit der positiven Offenbarung als gleichberechtiget gegenübergestellt wird.

8) **Von Religionssekten.** (**S. 95.**)

Die Ausführungen Kant's in diesem Abschnitt zeigen einen grossen Freimuth und treten dem Kirchenglauben mit Entschiedenheit entgegen; es erklärt sich daraus, wie Kant diese Schrift erst nach Eintritt der neuen Regierung und Entfernung Wöllner's herauszugeben unternehmen konnte. Man bemerkt, wie der eigene Druck, den Kant

zu tragen gehabt, in dieser Schrift in grosser Schärfe nachklingt. — Der Inhalt selbst ist ohne Interesse. Kant ist weit entfernt, die Entwickelung der Häresie und des Sektenwesens innerhalb der christlichen Kirche seit ihrem Beginn, in deren geschichtlichen Verlaufe als einen fortwährenden Kampf der Vernunft oder des übermässig gesteigerten religiösen Gefühls gegen die von der Kirche proklamirte und geschützte Lehre in voller Tiefe aufzufassen; es wäre dies auch eine, seine Kräfte und die Zwecke seiner Schrift weit übersteigende Aufgabe gewesen, und er begnügt sich, die gerade zu seiner Zeit hervortretenden pietistischen Sekten, die Anhänger Speener's und die mährischen Brüder (Zinzendorf) unter ein philosophisches Schema zu bringen und ihnen so wie der Kirchenlehre seine moralische, auf den Kriticismus der praktischen Vernunft gegründete und angeblich mit der Bibel übereinstimmende Lehre entgegenzustellen. Dies Alles so wie die dann folgenden Rathschläge für die Regierungen haben für die Gegenwart keinen Werth, nachdem der Begriff der Religion diese seichte Auffassung wieder verlassen und der Gang der Geschichte genügend gezeigt hat, dass die Kirche dem Staate als eine gleich erhabene selbstständige Macht und Autorität zur Seite steht, welche der Staat nur als Mittel zu seinen Zwecken zu verwenden so wenig vermag, wie die Kirche es mit dem Staate vermag.

9) **Friedensschluss. (S. 104.)**

Der Friede, welchen Kant hier zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Glauben und Erkenntniss stiften will und die Formel desselben beruhen auf denselben, bereits früher besprochenen und in den Erläuterungen zu der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ in ihrer Schwäche dargelegten Grundsätzen, wonach die Religion nur Moral ist, deshalb eine reine Vernunftsache ist, die Bibel mit ihren sonstigen Bestimmungen deshalb nur als Vehikel der Moral eine Geltung verdient und jeder Inhalt derselben, der sich mit diesen Sätzen nicht verträgt, durch eine doktrinale Auslegung, „die sich um „den Sinn, den der heilige Verfasser mit seinen Worten „verbunden haben mag, nicht zu kümmern braucht“, zu beseitigen und mit der Vernunftmoral, wohl oder übel,

aber trotzdem mit „aller Ehrlichkeit und Offenheit“ in Uebereinstimmung zu bringen ist. Trotzdem sollen die Theologen verpflichtet sein, jenen (oben gemissbilligten) Bibelglauben aufrecht zu erhalten, aber die Philosophen die Freiheit, ihn der Kritik der Vernunft zu unterwerfen. — Man braucht diese Sätze, wie hier geschehen, nur zusammenzustellen, um einzusehen, wie ihnen eine völlige Verkennung des Wesens der Religion zu Grunde liegt, und es ist nicht abzusehen, wie der obige Vorschlag, mit dem Kant schliesst, zu einem Frieden und nicht vielmehr zu einem fortwährenden Kriege führen muss, was denn auch die Geschichte vor und nach Kant auf allen Seiten bestätiget.

10) **Anhang.** (**S. 105.**)

Die Vorschläge dieses Anhanges beruhen auf denselben Ansichten, welche dem Früheren zu Grunde liegen; die Bibel wird damit für den Gläubigen auf das Tiefste erniedrigt und ihre Auslegung und Benutzung in das Belieben jedes einzelnen Predigers und Lehrers gestellt, da es ein grosser Irrthum ist, wenn Kant meint, dass die Moralgebote der Vernunft allgemeingültig und nothwendig bei jedem vernünftigen Menschen dieselben seien. Da der Inhalt der Moral gar nicht aus dem Denken für sich entlehnt werden kann, wie in den Erläut. zu Kant's praktischer Vernunft (B. VIII. 15) dargelegt worden, vielmehr dieser Inhalt durch die Erziehung, Lebensverhältnisse und Sitten des Landes aufgenommen wird, so ist klar, und die Erfahrung bestätigt es genügend, dass der Inhalt der Moral, wenn man über die blossen Namen der Tugenden und allgemeinen Pflichten zu konkreten Fragen herantritt, bei den einzelnen Lehrern ausserordentliche Verschiedenheit aufweisen wird.

Die vier aufgestellten Fragen verlangen eine Auskunft über die Entwickelung der Religion in einer weit entlegenen Zukunft, die nach den Ansichten des Realismus (B. XI. 197) weit über die menschlichen Kräfte hinaus liegt.

11) **Von einer reinen Mystik in der Religion.** (**S. 112.**)

Wie die Anmerkung S. 106 ergiebt, stammt dieser Anhang nicht von Kant, sondern ist aus dem Briefe eines

westphälischen Arztes Arnold Willmanns an Kant entnommen; es verlohnt sich deshalb nicht, dessen irrthümlich von Kant in einzelnen Punkten abweichenden Ansichten darzulegen. Die Separatisten, von denen er spricht, werden eine Sekte in Westphalen gewesen sein, von der gegenwärtig nichts mehr bekannt ist. Dergleichen Sekten, welche alles Positive in der Religion von sich abhalten und die Religion wesentlich in Moral umwandeln wollten, haben den Ausartungen der bestehenden Kirchen gegenüber in jedem Jahrhunderte bestanden; allein sie haben niemals eine grosse Ausbreitung oder lange Dauer erlangt, was als ein historischer Beleg gelten kann, dass das Gemüth des Menschen in der Religion mehr verlangt, als blos eine Moral für dieses Leben. — Wenn Kant dies bedacht hätte, so würde er vielleicht Bedenken getragen haben, diesen Brief gleichsam als eine thatsächliche Bestätigung der Wahrheit seiner Ansichten der Abhandlung beizufügen. Auch lehrt die Geschichte, dass in diesen Sekten sich mehr oder weniger eine Hierarchie, wenn auch unter unscheinbaren Namen und Formen entwickelt, die gar nicht entbehrt werden kann, wenn solche Sekten nicht gänzlich auseinander fallen sollen. Auch die freien Gemeinden der Gegenwart, die eine ähnliche Richtung verfolgen, haben mit gleichen Schwierigkeiten zu kämpfen; deshalb ihre geringe Zunahme, trotzdem dass der politische Druck so ziemlich von ihnen genommen ist. Alle diese Sekten behalten ein Stück positiver Religion bei, und dieses bildet ihre Achillesferse, wie in der Vorrede zu B. XXI. d. phil. Bibl. ausführlich dargelegt worden ist.

12) **Streit der phil. Fakultät mit der juristischen.** (**S. 122.**)

Diese Ueberschrift passt nur sehr gezwungen zu dem Inhalte dieses Abschnitts, welcher, wesentlich politischer Natur, sich über die Folgen der französischen Revolution in mancherlei Betrachtungen ergeht, die trotz des philosophischen Gewandes, was ihnen umgehängt ist, doch so schwach sind, dass sie gegenwärtig schwerlich in einem Tagesblatte Aufnahme finden würden; so sehr ist das politische Wissen in diesem Jahrhundert an der Hand der in dieser Zeit allerdings mehr als je lehrreichen

Geschichte vorgeschritten. Jedenfalls ist es ein betrübender Eindruck, dass ein Mann, der in der Philosophie zu seiner Zeit als der Höchste anerkannt wurde, bei der Beurtheilung politischer Fragen sich in einer Naivetät und philosophischen Abstraktion bewegt, die gegenwärtig von Jedem, der einigermassen an der Politik lebendigen und thätigen Antheil genommen hat, nur belächelt werden können.

Uebrigens hat dieser Abschnitt mit dem vorgehenden durchaus keinen innern Zusammenhang, und nur sehr künstlich kann man darin einen Streit der philosophischen mit der juristischen Fakultät finden. Kant selbst hat sich nicht die Mühe genommen, dies näher zu begründen.

Die von Kant in der Ueberschrift gestellte Frage wird in No. 1 näher bestimmt; es ist die Frage nach dem sittlichen Fortschritt der Menschheit. Diese Frage setzt voraus, dass das Sittliche seinem Inhalte nach ein Festes, Ewiges, Unveränderliches sei, und seinem Inhalte nach auch genau erkennbar sei, denn nur dann hat man den Maassstab, an dem über Fortschritt oder Rückschritt entschieden werden kann. Damit fällt schon die ganze Frage für diejenigen Systeme, welche ein solches Sittliche nicht anerkennen, sondern, wie die in B. XI. 195 entwickelte Auffassung des Realismus, den Inhalt des Sittlichen selbst in steter Bewegung auffassen und diese Veränderung aus der Natur der vorwiegenden Autoritäten und den Fortschritten der Völker im Wissen und in ihrer Macht über die Natur als den letzten Quellen ableiten; woraus folgt, dass keine Zeit ein Recht hat, ihre sittlichen Grundsätze und Gestaltungen über die einer andern Zeit oder eines andern Volkes in ihrer Eigenschaft als sittliche zu erheben. Im Politischen, was ja nur ein Theil des Sittlichen ist, hat sich diese Ansicht an der Hand der neuern Geschichts- und Staatenentwickelung schon eine ziemlich allgemeine Anerkennung erworben; es ist auch die Ansicht Spinoza's, und neuerlich ist auch v. Hartmann in seiner Philosophie des Unbewussten dafür eingetreten.

Kant hält natürlich an der entgegengesetzten, in seinen ethischen Schriften entwickelten Ansicht fest, wonach das Sittliche seine Quelle auch seinem Inhalte nach in der praktischen Vernunft habe und daraus mit Sicher-

heit und allgemein erkannt werden könne. Wie bedenklich indess dieses Prinzip ist, zeigt Kant selbst, wenn er an konkrete Fragen herantritt, wie hier an die, dass die Republik die beste Staatsform für alle Völker sei; dass alle Angriffskriege unzulässig seien und überhaupt die Beseitigung des Krieges eine der wichtigsten Aufgaben des Staates sei; und dass die Revolution aus keinem Grunde und unter keiner Form berechtiget sei. Diese Fragen sind seitdem so viel untersucht und von der Geschichte selbst erläutert worden, dass die von Kant dafür beigebrachten Gründe sich als durchaus einseitig und unzureichend ergeben und gegen die Untrüglichkeit der von ihm als Quelle des Sittlichen aufgestellten Vernunft sehr bedenklich machen müssen.

Aber selbst wenn man auf diese Grundlage der Kant'schen Beweisführung eingeht, zeigen die einzelnen Ausführungen eine grosse Schwäche, und was besonders auffällt, eine gänzliche Vernachlässigung der Geschichte, obgleich doch nur an deren Hand und aus ihrem sorgfältigen Studium eine Antwort auf die gestellten Fragen erlangt werden kann. Die Geschichte der Völker nach ihrem ganzen Lebensinhalte ist für den Moralphilosophen dasselbe reale Objekt, wie die äussere organische und unorganische Natur für den Naturphilosophen; so wenig wie man ohne genaue Kenntniss der besondern Naturwissenschaften über die Natur philosophiren kann, so wenig kann man ohne die Kenntniss der Geschichte der Völker, der Geographie, der Volkswirthschaft, des Rechts in dem Gebiete des Sittlichen philosophiren, sei es behufs Aufstellung eines Systems, sei es behufs Beantwortung einzelner Fragen. Der grosse Fortschritt, der in der Erkenntniss dieses Gebiets in diesem Jahrhundert geschehen ist, beruht wesentlich auf dieser sorgsamen Erforschung des Thatsächlichen und der Ausbildung der besondern hierher gehörenden Wissenschaften; nur dadurch wurde es der Philosophie möglich, einen sichern Standpunkt auch in der Ethik zu gewinnen. Es ist dieselbe realistische Richtung, wie sie in dem Gebiete der Naturforschung herrscht, und die Philosophie des Sittlichen wird hier nur dann die alte Metaphysik von sich abgeschüttelt haben, wenn sie im Geiste dieser realistischen Richtung den Schlüssel zur Ableitung des Soll (der Pflicht) aus dem Ist (dem natürlich Seien-

den) gefunden haben wird, wozu in B. XI. ein Versuch gemacht worden ist.

Kant stützt seine Annahme einer fortschreitenden moralischen Besserung des Menschengeschlechts auf die erste französische Revolution. Die Einwirkungen dieses Ereignisses auf die politische Gestaltung der Staaten Europa's, so wie auf die sozialen Verhältnisse der Gesellschaftsklassen sind unzweifelhaft; indess bleibt ihre rein moralische bessernde Wirkung selbst im Sinne Kant's aufgefasst höchst zweifelhaft, denn der Enthusiasmus und das Idealische galt nur der Befreiung aus den Fesseln des despotischen Polizeistaats und den Privilegien der höhern Klassen, wobei sittliche Triebfedern wenig im Spiele waren. Auch haben die Ereignisse in Frankreich selbst seit jener Zeit bis jetzt keinen Beweis für die gestiegene Moralität geliefert. — Die Ausführungen Kant's haben nur geschichtliches Interesse, indem sie zeigen, wie sehr die von der französischen Revolution aufgestellten Ideale einer Republik mit Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit selbst einen grossen Denker in Deutschland beeinflussen konnten, der dabei freilich die bedenkliche Reservation machte, dass „ein Volk mit monarchischer Konstitution nicht das Recht habe, ja nicht einmal den Wunsch hegen dürfe, diese abgeändert zu wissen.“ (S. 121.) Immer gereichen indess die von Kant hier S. 123 ausgesprochenen freimüthigen Ansichten ihm um so mehr zur Ehre, als bei Veröffentlichung derselben die Schreckenszeit des Convents die öffentliche Meinung in Deutschland schon sehr ungestimmt hatte.

13) **Wahrsagende Geschichte.** (**S. 125.**)

Kant würdigt hier die Wirkungen der ersten französischen Revolution ziemlich treffend, wenn er sagt: „jene Begebenheit ist zu gross, zu sehr mit dem In„teresse der Menschheit verwebt und ihr Einfluss zu „ausgebreitet, als dass sie vergessen werden und die „Völker trotz unsäglicher Fehlschläge nicht zur Wiederho„lung neuer Versuche erweckt werden sollten.“ Nur kann dies blos für die politische und soziale Gestaltung der Völker gelten, aber nicht für ihren sittlichen Fortschritt in dem Sinne, wie Kant ihn auffasst.

14) Von den Schwierigkeiten. (S. 127.)

„Das Volk autokratisch zu beherrschen, aber republikanisch zu regieren“, ist eine Phrase, von der es auffallend ist, dass sie nicht Geltung innerhalb der politischen Mittelparteien erlangt hat. Sie erinnert an die von Constant und Thiers: *Le roi regne, mais ne gouverne pas.* Der Begriff der Freiheit als ein rein negativer ist so inhaltsleer und wird von den verschiedenen Klassen eines Volkes mit einem so entgegengesetzten Inhalt ausgefüllt, dass zwar Jeder nach dem Worte Freiheit verlangt, aber in der Sache selbst Jeder dabei etwas Anderes sich denkt. — Auch ist es wohl ein Irrthum, wenn Kant den englischen Staat zu seiner Zeit für eine absolute Monarchie erklärt; schon damals hatte die hohe Aristokratie die entscheidende Stimme in der Gesetzgebung und Staatsleitung, und die Entwickelung ist seitdem nur dahin gegangen, dass allmählich auch die Mittel- und niedern Klassen eine Theilnahme an dieser Macht erlangt haben.

15) Ueber den Erfolg und die Ordnung des Fortschritts. (S. 131.)

Hier beschränkt Kant selbst den Fortschritt auf die Legalität, d. h. auf das äussere Handeln, ohne dass die moralische Grundlage im Mindesten vergrössert werde. Dies steht mit der frühern Aufstellung seines Themas in Widerspruch. — Merkwürdig ist, dass Kant „von der „Schule, Erziehung in der Familie und der verstärkten „Geistes- und moralischen Kultur den erwünschten Erfolg nicht erwartet.“ Dies widerspricht geradezu der Parole, die jetzt in Frankreich wie in Deutschland für den Fortschritt aufgestellt wird. Ueberhaupt beschränkt Kant seine Hoffnungen hier am Schluss auf ein Minimum, wobei die Vorsehung das Meiste zu thun habe und vor Allem es nur darauf ankomme, den Krieg zu beseitigen. Es ist dies ein Lieblingsgedanke Kant's, den er ja auch in einer andern Schrift noch weiter ausgeführt hat, und der zum grossen Theile wohl aus dem friedliebenden und ängstlichen Charakter Kant's und aus seinem rein den Wissenschaften zugewendeten Leben sich erklärt. So wie bei Kant noch jede tiefere Auffassung der Geschichte fehlt, so auch die Erkenntniss von der Unvermeidlichkeit des

Krieges und seinen wohlthätigen Folgen für die Menschheit.

16) Streit der philosophischen Fakultät mit der medizinischen. (S. 139.)

Kant behandelt auch in diesem Abschnitt eine halb medizinische, halb psychologische Frage, die mit dem Streite der Fakultäten nichts zu thun hat; man sieht, dass dieser Titel nur das Aushängeschild ist, um einen äusserlichen Zusammenhang zwischen den drei Abhandlungen herzustellen. — Die Form, in die dieser Abschnitt gekleidet worden, ist die eines Briefes an Hufeland; indess wird sie von Kant nicht festgehalten; schon S. 134 spricht Kant von „Herrn Hufeland“ als einer dritten Person.

Der Eingang dieser Abhandlung verläuft sich in spielenden Betrachtungen ohne wissenschaftlichen Werth; insbesondere ist das, was Kant über Wärme, Schlaf und Pflege anführt, nur der eigenen persönlichen Leibeskonstitution und Erfahrung Kant's entnommen, wie es mit den meisten derartigen Regeln der Fall zu sein pflegt, und entbehrt aller tiefern physiologischen Begründung, um als allgemeine Regeln zugelassen zu werden. — Wenn Kant nicht anerkennen will, dass verheirathete Personen im Durchschnitt ein höheres Alter erreichen, so hängt dies mit seiner eigenen Ehelosigkeit und Abneigung gegen den Ehestand zusammen. An sich kann die Frage nur durch die Statistik entschieden werden und bedarf noch vieler nähern Unterscheidungen nach Geschlecht, Lebensweise, Zahl der Kinder, u. s. w.

17) Hypochondrie. Schlaf. (S. 144.)

Das Wichtige in diesen beiden Abschnitten sind die Mittheilungen Kant's über seine eigenen Erfahrungen in Betreff der Abziehung des Denkens von den Gefühlen oder aufregenden Vorstellungen und den damit beseitigten nachtheiligen Folgen dieser zum Theil körperlichen Zustände. Es sind dies Erfahrungen über eine Macht der Seele, die ihr selbst über die ihren unmittelbaren Willen entzogenen körperlichen Zustände zusteht, die indess in dieser Vereinzelung von der Wissenschaft noch nicht benutzt, sondern mit vielen andern ähnlichen zusammenge-

stellt werden muss, wenn daraus auf dem induktiven Wege allgemeine Regeln über diesen Gegenstand gewonnen werden sollen.

18) **Vom Essen und weitern Beispielen.** (**S. 150.**)

Die von Kant hier gegebenen Diätvorschriften über Essen und Trinken dürften von den jetzigen bessern Aerzten nicht gebilligt werden; auch unterstützt sie Kant mit Gründen, die die heutige Physiologie nicht anerkennen kann. Die Lehre von der Entstehung der Wärme in dem Körper und von der Verdauung ist erst in neuerer Zeit, insbesondere durch Liebig, aufgeklärt und wesentlich auf die allgemeinen chemischen Gesetze zurückgeführt worden. Treffender ist das, was Kant über das angestrengte Denken beim Essen und Gehen sagt, obgleich der Herausgeber dieser Bibliothek einen grossen Theil seiner philosophischen Conceptionen und das Gerüst zu seinen wichtigern Schriften bei dem Spazierengehen ohne Nachtheil durch Nachdenken gewonneu hat. — Lucubriren (*lux* und *laborare*) bezeichnet das Arbeiten bei Nacht. — Das, was Kant in Betreff des Athmens und des Durstens anführt, zeugt von seiner grossen Willenskraft und gehört zu den von den Physiologen behufs Entwickelung zuverlässiger Induktionen aufzunehmenden Thatsachen.

19) **Beschluss.** (**S. 154.**)

Wenn Kant in diesem Abschnitt die Metaphysik den Geschichtsphilosophen entgegenstellt und sie zur Bedingung aller Philosophie macht, so ist hier unter Metaphysik sein transscendentaler Idealismus zu verstehen, der nicht eigentlich von dem Transscendenten (dem unabhängig von der Wahrnehmung und Erfahrung Daseienden), sondern von dem Transscendentalen handelt, d. h. von den in unserm Denken enthaltenen Bestimmungen (Raum, Zeit, Kategorien, Postulate der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft), welche erst die Wahrnehmung und die Erfahrung für uns möglich machen, und vermöge deren mithin der Mensch vermag, *a priori* über die Dinge synthetische Urtheile und Gesetze aufzustellen, welche aber eben deshalb nicht die transscendenten Dinge an sich, sondern nur deren Erscheinungen in unse-

rem Vorstellen betreffen. — Sehr trübe klingt der Schluss: „Warum ein schwächliches Leben in die Länge ziehen“ u. s. w.; womit Kant im Grunde seine vorhergegebenen Regeln als nutzlos darstellt. Es ist dies eine jener grossen Antinomien in der Menschheit; es ist der Gegensatz des Einzelnen gegenüber der Gesammtheit; letztere befindet sich offenbar am besten, wenn die schwächlichen Individuen so schnell als möglich wieder beseitiget werden, und selbst die Zunahme der Bevölkerung wird dadurch nicht im Mindesten gehindert; eine solche Gesellschaft ist in jeder Beziehung kräftiger, gesunder, besser zur Veredelung des Geschlechts geeignet und weniger mit der Pflege und Ernährung der Alten und Kranken belastet als eine Gemeinschaft, wo jedes Individuum das Recht auf volle Pflege und Ernährung beanspruchen kann, so lange bis selbst alle Hülfsmittel der Medizin den Tod nicht mehr abwenden können. Der Einzelne befindet sich bei dem letztern Prinzip besser; er ist dann das Absolute, dem die Gemeinschaft sich unterordnet, während bei dem ersten Prinzip das Ganze sich besser befindet und insbesondere der Aerzte ohne allen Nachtheil entbehren kann. In diesem Falle ist das Ganze das Absolute. Das Alterthum neigte mehr zu diesem Prinzip, was auch in Plato's Republik noch die Oberhand hat; die moderne Zeit nähert sich immer mehr dem Individual-Prinzip und hält jenes sogar für unmoralisch. Wer will hier entscheiden, welches Prinzip das rechte oder das vorherrschende sein soll? Man sieht, dass die Moral hier von dem Volke und den Autoritäten selbst nach Lage der Verhältnisse gemacht wird; je mehr ein Volk Reichthum und Macht über die Natur gewonnen hat, desto mehr ist es im Stande, das Individualprinzip zu kultiviren, obgleich die Summe des Glückes aller Lebenden dadurch gewiss nicht gesteigert wird.

X.

Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien aller metaphysischen Erkenntniss.

1755.

(Der Text ist B. XXXIII. Abth. C. 1—51 befindlich.)

1) **Titel.** (**S. 1.**) Nachdem in Abtheil. I. und II. von B. XXXIII. die kleineren Schriften Kant's zur Logik geliefert und hier erläutert worden sind, folgen nunmehr die Erläuterungen zu den in Abth. III. u. IV. B. XXXIII. enthaltenen kleinern Schriften zur Metaphysik. Die zeitlich erste ist diese Dissertation, welche behufs der Erlaubniss, Vorlesungen an der Universität Königsberg als Privatdozent halten zu dürfen, von Kant lateinisch verfasst und am 27. Sept. 1755 öffentlich vertheidigt worden ist, worauf dann Kant im Winterhalbjahr 1755 seine Vorlesungen über Mathematik und Physik begann. Kurz vorher hatte er, am 12. Juni 1755, mit der lateinischen Dissertation: „Ueber das Feuer", sein Doktorexamen bestanden. Die hier gegebene deutsche Uebersetzung rührt von dem Herausgeber her. Kant's guter lateinischer Stil ist von jeher rühmend anerkannt worden; hoffentlich ist auch an der hier gelieferten deutschen Uebersetzung noch zu bemerken, dass der Ausdruck der Gedanken bestimmter und selbst eleganter bei Kant im Lateinischen geschieht, als man es an seinen deutschen Schriften gewöhnt ist, wo der Sinn oft mühsam aus den schwerfälligen Perioden herausgesucht werden muss; namentlich bei seinen spätern Schriften von 1790 ab, wo die Frische der Gedanken erheblich abnimmt. Ueberweg sagt über diese Schrift:

„Kant entwickelt darin im Wesentlichen nur die Leibnitz'-
„schen Prinzipien, jedoch mit einigen bemerkenswerthen
„Modifikationen." Jedenfalls erregt der Titel die Spannung des Lesers, da es sich hier um die Fundamentalsätze der Erkenntniss handelt und in jedem Falle hier Anlass zu interessanten Vergleichungen mit dem spätern Systeme Kant's und dem realistischen gegeben sein wird; deshalb hat die Schrift, trotzdem dass Kant ihrer später nicht erwähnt und sie von ihm selbst als antiquirt behandelt worden ist, doch vermöge des unvergänglichen Reizes der hier behandelten Fragen zu eingehenderen Erläuterungen genöthiget.

2) **Einleitung.** (**S. 4.**)

Die zu 1) gerühmte Bestimmtheit und Eleganz in Kant's lateinischem Stil wird der Leser schon in dieser Einleitung in vollem Maasse bestätiget finden. Besonders wohlthuend ist dieser Eindruck, wenn der Leser zu dieser Dissertation nach Durchlesung der kleinern logischen Schriften der Abth. II. B. XXXIII. übergeht.

3) **Erster Satz.** (**S. 6.**)

Der Beweis dieses Satzes wird noch ganz in dem Geiste der alten, scholastischen Metaphysik geführt; er dreht sich in leeren Beziehungen (bejahen und verneinen) herum, ohne die Sache selbst zu berühren, und der Beweis ist überdem höchst bedenklich, da die Behauptung: Alles ist wahr, dessen Gegentheil falsch ist, auf welcher der Beweis ruht, ebenso gut als ein bejahender wie verneinender Satz gelten kann, wie schon daraus erhellt, dass Kant die blosse Umkehrung dieses erst als bejahend behaupteten Satzes gleich darauf wieder als einen verneinenden Satz behauptet. An sich sind beide Sätze bejahende, aber identische Urtheile, und schon deshalb nicht als Beweismittel zu benutzen.

Dessenungeachtet hat der erste hier von Kant aufgestellte Satz einen tiefen Sinn; nur hat ihn Kant nicht hervorgehoben. Alle Wahrheit besteht nur in der Uebereinstimmung des Inhaltes der Vorstellung oder des Gedankens mit dem Inhalte seines Gegenstandes; in diesem Sinne definirt Kant die Wahrheit auch noch in seiner Kritik der reinen Vernunft. Es fragt sich also: Wie wird diese

Uebereinstimmung oder Gleichheit des Inhaltes zwischen Sein und Wissen erreicht, und hier lehrt die Beobachtung, dass zwar der Vorgang in seinen Elementen der menschlichen Erkenntniss entzogen ist, dass aber jedem Menschen das Wahrgenommene als seiend gilt; d. h. dass er seine Wahrnehmung als mit dem Gegenstande übereinstimmend, oder als wahr nimmt; allein daneben findet der Mensch noch einen zweiten Grundsatz in seinem Denken, wonach das sich Widersprechende nicht ist und nicht sein kann. Indem nun in den einzelnen Wahrnehmungen (Sinnes- und Selbstwahrnehmungen) Widersprechendes bemerkt wird, macht sich dieser zweite Grundsatz als der höhere geltend und wird zu dem unentbehrlichen Mittel, den Inhalt der Wahrnehmung von dem in sie mit eingeflossenen Falschen zu reinigen. So ergeben sich für den Realismus zwei Fundamentalsätze der Erkenntniss, 1) das Wahrgenommene ist, und 2) das sich Widersprechende ist nicht; wobei im Kollisionsfalle der letztere überwiegt, und es erhellt, dass nur durch die stete Benutzung beider Sätze die Wahrheit erreicht werden kann. Der zweite Satz ist für sich allein dazu unfähig, weil er dem Wissen keinen Inhalt zuführt, sondern nur dient, den falschen Inhalt aus dem Wissen zu entfernen; auch der erste Satz ist für sich allein dazu unfähig, weil er zwar dem Wissen den Inhalt des Seienden zuführt, also alles Wissen von ihm seinen Inhalt erhält, aber wegen der Vermischung dieses Inhaltes mit Falschem nothwendig eines Hülfsmittels bedarf, um es daraus zu entfernen; wozu wieder nur der zweite Satz benutzt werden kann. — Die Beobachtung des menschlichen Erkennens ergiebt mithin seine Natur dahin, dass es zweier Mittel bedarf, um die Wahrheit zu erlangen, und darin liegt denn auch der wahre Beweis für den von Kant hier aufgestellten ersten Satz. Ein einziges Prinzip reicht bei dem Menschen nicht zu, weil das, was den Inhalt der Erkenntniss vermittelt, einer Reinigung vom Falschen bedarf, die nicht aus ihm selbst entnommen werden kann; deshalb ist noch ein zweites, höher stehendes Prinzip nöthig, was aber für sich allein ebenfalls nicht zureicht, weil es nicht selbst dem Wissen den Inhalt zuführen, sondern nur es von dem Falschen reinigen kann. — Dies mag zugleich als eine Probe gelten, wie der Realismus

gegenüber der alten Metaphysik in Untersuchung einzelner Probleme verfährt.

4) **Zweiter Satz.** (S. 9.)

Es würde mit der menschlichen Erkenntniss schlecht bestellt sein, wenn sie auf diesen beiden hier von Kant aufgestellten Prinzipien beruhen, d. h. ihren Inhalt und ihre Wahrheit darauf stützen sollte. Beide sind rein tautologische oder identische Urtheile und bezeichnen, wie Kant richtig bemerkt, das Prinzip der Identität. Identität ist aber schon eine Beziehungsform, welche sich als eine Besonderung des Nicht darstellt (B. I. 37); sie ist die Bejahung in der Beziehungsform einer doppelten Verneinung vorgestellt; — sie ist daher nur die Verneinung des Widerspruchs. Daraus erhellt, dass die Wahrheit dieser Sätze keine unmittelbare ist, sondern auf dem Satze von dem Nicht-Sein des sich Widersprechenden beruht. Dieser Satz hat wirklich einen Inhalt; er ist kein identisches Urtheil, sondern verbindet in seinen Gliedern Verschiedenes, während die hier von Kant gebotenen beiden Prinzipien reine Tautologien sind, die lediglich sich daraus ergeben, dass jede Nichtanerkennung derselben zu dem Widerspruch führen würde, dass das, was ist, nicht ist, und dass das, was nicht ist, ist. — Die Beweisführung, auf welche Kant sich beruft, kann auch nur die der analytischen Methode sein, wo in dem Begriff des Subjekts bereits das gesetzt und enthalten ist, was in dem Prädikate von ihm ausgesagt wird. Solche Urtheile sind ebenso leere Tautologien, wie diese hier von Kant aufgestellten Prinzipien; man dreht sich dabei im Kreise, und die Erkenntniss wird damit nicht um einen Schritt weiter gefördert.

Im Allgemeinen drücken diese beiden Prinzipien nur die dem Denken unentbehrliche Bestimmtheit aus; ohne diese Bestimmtheit, vermöge deren eine Vorstellung nicht zugleich auch eine andere sein kann, wäre alles Denken unmöglich und flösse in einen ununterscheidbaren Brei zusammen. Diese Bestimmtheit ist zwar ein bejahender Begriff, aber er kann nicht wohl anders als durch seine Umwandlung in Verneinungen, d. h. in Beziehungsformen, oder durch seine kontradiktorischen Gegensätze der Seele vollkommen deutlich gemacht werden,

und dieser kontradiktorische Gegensatz ist nichts Anderes als der Satz des Widerspruchs, der aber als solcher noch weiter geht und den Widerspruch nicht blos im Denken, sondern auch im Sein für unmöglich erklärt, wodurch dieser Satz erst seine hohe Bedeutung für die Erkenntniss des Seienden oder die Wahrheit erlangt.

Uebrigens ist Kant genöthiget, neben diesen beiden Prinzipien noch zwei andere zu benutzen; 1) wessen Gegentheil falsch ist, das ist wahr, und 2) wessen Gegentheil wahr ist, das ist falsch. Er meint, diese Sätze liessen sich auf seine zwei Prinzipien zurückführen; allein dies ist unrichtig; sie haben nur das mit ihnen gemein, dass sie ebenso tautologisch sind, wie jene, wenn man unter „falschem Gegentheil“ die doppelte Verneinung des Wahren versteht. Im Uebrigen enthalten sie einen neuen Begriff, den des Gegentheils, welcher in Kant's beiden Prinzipien gar nicht enthalten ist. Der Begriff des Gegentheils ist aber, wie schon Aristoteles gezeigt hat, ein sehr mannichfacher; es giebt ein kontradiktorisches Gegentheil, ein konträres, eine Beraubung und ein Gegentheil in den Gliedern der Beziehungsformen (Aristoteles, Metaphysik V. Kap. 10. B. XXXVIII. 255), und jene, diesen Begriff enthaltenden Sätze sind deshalb weit entfernt, als Fundamentalsätze der Erkenntniss gelten zu können. Dass bei den kontradiktorischen Gegentheilen eines von beiden wahr sein müsse (der Satz des ausgeschlossenen Dritten), bedarf erst einer Ableitung aus der Natur des Nicht und kann deshalb ebenfalls nicht als ein erstes Prinzip gelten; obgleich es in den gewöhnlichen Handbüchern der Logik so behandelt wird (Kant's Logik, Erläuterung 64. B. LIV. S. 584).

Die „charakteristischen Künste“, welche Kant in dem Zusatz erwähnt, sind ein Ausdruck, der von Leibnitz herrührt. Dieser meinte, dass alles Denken auf ein Rechnen und die Richtigkeit jenes auf eine Richtigkeit dieses zurückgeführt werden könne, insofern man nur für alle einfachen Begriffe und für ihre Arten der Verbindung ähnliche Zeichen aufstelle und benutze, wie dies in der Mathematik auf deren Gebiete geschehe. Hierauf zielte sein schon in der Jugend ausgebildeter und bis in sein Alter festgehaltener Plan einer *Characteristica universalis* (*specieuse generale*), der indess nie von ihm zur Ausführung gebracht

worden ist. Kant meint hier, durch seine Behandlung des doppelten Nicht ein Beispiel zu dieser Kombinationskunst geliefert zu haben. Dieses Beispiel ist schon dürftig genug und jenem Plane Leibnitzens steht überhaupt entgegen, dass die Mathematik es nur mit Grössen und Gestalten zu thun hat, wo die elementaren Begriffe und Beziehungen nicht zahlreich sind und immer in gleichen Verbindungen wiederkehren, während in der Philosophie und den besondern, konkretere Gegenstände behandelnden Wissenschaften diese Begriffe, vorzüglich aber ihre Verbindungsformen und Beziehungen so mannichfach und verwickelt werden, dass deren Zurückführung auf die elementaren Bestandtheile und demgemässe Bezeichnung die Auffassung nicht erleichtern, sondern unsäglich erschweren würde. Deshalb hat sich diese Methode der Mathematik auch nur auf solche Wissenschaften übertragen, welche, wie diese, es nur mit einfachen Objekten zu thun haben, z. B. die Chemie und die Musiklehre.

Darjes oder Darries war seit 1738 Professor der Philosophie und Jurisprudenz in Jena und wurde 1763 als Professor nach Frankfurt a. O. berufen, wo er 1791 starb. Was Kant hier von ihm anführt, findet sich in seiner *Elementis metaphysicis*, Jena 1743. 44. Der Versuch, den Satz des Widerspruchs durch $+A-A=0$ auszudrücken, zeigt schon an diesem Beispiele, in welche Konfusion die Philosophie durch eine solche Zeichensprache gerathen würde. Die zwei sich widersprechenden Bestimmungen sind nicht allemal „Gegentheile“, und ebenso ist die Null kein Zeichen der Unmöglichkeit, sondern hier nur der Punkt, wo Positives und Negatives zusammenstossen oder beginnen; dies sind Alles Begriffe, welche weit verwickelter und enger sind als die Glieder in dem reinen Satz des Widerspruchs.

5) **Dritter Satz.** (**S. 11.**)

Die Ausführungen hier werden nach den bisherigen Erläuterungen sich leicht berichtigen lassen. Man mag Kant zugeben, dass die obersten Grundsätze der Erkenntniss sich in den einfachsten und allgemeinsten Bestimmungen bewegen müssen; auch treffen diese Erfordernisse bei seinen beiden Prinzipien zu, die nur das Sein und das Nicht zu ihrem Inhalte haben; allein neben diesen

Erfordernissen gehört doch sicherlich zu solchen Prinzipien auch das Weitere, dass sie ein synthetisches Urtheil, d. h. eine Verbindung unterschiedener Bestimmungen oder einen Inhalt enthalten und sich nicht in einer leeren Tautologie bewegen, wie dies bei den beiden Prinzipien Kant's der Fall ist.

Was Kant gegen den Satz des Widerspruchs geltend macht, ist unrichtig. Einmal ist die von Kant aufgestellte Formel desselben fehlerhaft (B. I. 34; B. III. 35), und dann ist derselbe keine Definition der Unmöglichkeit, sondern nur ein Beispiel zu derselben. Die Unmöglichkeit ist blos die Verneinung der Möglichkeit und diese die Verneinung der Nothwendigkeit; mithin ist die Unmöglichkeit die doppelte Verneinung der Nothwendigkeit, folglich diese selbst, d. h. die Nothwendigkeit des Nicht-Seins. Die Nothwendigkeit ist überhaupt nur eine dem Wissen angehörende Bestimmung, eine Wissensart (B. I. 62), während der Satz des Widerspruchs in das Gebiet des Seins sich ausdehnt und jedes sich Widersprechende für nicht-seiend erklärt. Dies ist der Inhalt dieses Satzes. Der Umstand, dass das Fürwahrhalten dieses Inhaltes von der menschlichen Seele mit Nothwendigkeit geschieht, trifft nicht den Inhalt, sondern ist nur die besondere Art, diesen Inhalt zu wissen. (B. I. 62.)

Wenn endlich Kant dem verneinenden Satz nicht die oberste Stelle einräumen will, so ist auch der Satz des Widerspruches seinem Inhalte nach nicht verneinend; er verbindet bejahend mit dem sich Widersprechenden das Nicht-Sein. Allein Kant hat insofern Recht, als dieser Satz dem Wissen keinen Inhalt des Seienden zuführt, sondern nur das Falsche entführt. Deshalb bedarf die Erkenntniss noch eines zweiten Fundamentalsatzes, um den Inhalt des Seienden zu gewinnen, und dies erfüllt der erste realistische Fundamentalsatz: „Das Wahrgenommene ist;“ indem er das Wissen auf die Sinnes- und Selbstwahrnehmung verweist und deren Inhalt mit Vorbehalt der Reinigung durch den zweiten Fundamentalsatz für übereinstimmend mit dem Inhalte des wahrgenommenen Seienden erklärt. — Es ist auffallend, dass Kant das völlig Leere und Nutzlose seiner beiden Prinzipien für die Gewinnung des Inhaltes der Erkenntniss gar nicht bemerkt; ein Umstand, der allein genügt, dass

alle besondern Wissenschaften solche Ausgeburten der alten Metaphysik in die philosophische Rumpelkammer werfen müssen, wie es Kant in seiner spätern Kritik der reinen Vernunft selbst gethan hat.

In dem Zusatz verwechselt Kant die Identität mit dem Uebereinstimmen (*convenire*); übereinstimmen können auch synthetische Urtheile, wo zwischen Subjekt und Prädikat keine Identität Statt hat. Ueberhaupt ist Uebereinstimmung ein höchst unbestimmter Begriff, der zwar von Locke viel gebraucht wird, aber nur weil die Einheitsformen, durch welche in den Dingen ihre verschiedenen Eigenschaften und folgeweise in dem Urtheilen Subjekt und Prädikat verbunden werden, nicht klar von ihm erkannt waren, und er deshalb zu deren Bezeichnung durch ein so schwankendes Wort genöthiget ist. Weder Locke noch Leibnitz hatten diese Einheitsformen näher untersucht, und deshalb mussten sie sich mit dieser unklaren, vieldeutigen „Uebereinstimmung“ begnügen.

6) **Vierter Satz. (S. 14.)**

Schon Schopenhauer hat gerügt, dass Kant fortwährend, auch in seinen spätern Schriften, den Grund (*ratio cognoscendi*) mit der Ursache (*causa, ratio essendi*) verwechsle, und dies bringt auch die Unklarheit in diesen Abschnitt. Im Sein zeigt die Erfahrung, so weit sie reicht, eine regelmässige Folge bestimmter Nach auf bestimmte Vor; ist das Eine, so folgt das Andere allemal, so oft man es beobachtet hat. Der Mensch hat diese zeitliche Folge mit der Beziehungsform der Ursache und Wirkung überkleidet, wodurch diese Worte in dem gewöhnlichen Leben die Bedeutung von seienden Dingen oder Eigenschaften oder Vorgängen erhalten haben. Vermittelst der Beobachtung und Induktion hat der Mensch allmählich eine grosse Anzahl von Gesetzen gefunden, welche dieser regelmässigen Verbindung gewisser Vor mit gewissen Nach als allgemeingültig aussprechen, und die Wissenschaft sucht fortwährend diese vielen Gesetze auf möglichst wenige von allgemeinster Natur zurückzuführen, von denen jene dann nur Besonderungen oder Verbindungen darstellen. Sobald der Mensch diese Gesetze kennt, ist er im Stande, von einer bestimmten Ur-

sache ihre Wirkung voraus zu wissen, und umgekehrt von ihrer Wirkung die vorausgegangene Ursache zu wissen. Diese Gesetze enthalten somit den Grund für Urtheile, welche ein solches Wissen aussprechen, und die Anwendung dieser Gesetze auf den einzelnen Fall, der als eine Darstellung eines oder mehrerer dieser Gesetze dargelegt wird, ist das, was man die Erklärung nennt. Alle Erkenntnissgründe, wodurch ein bestimmtes Sein (Eigenschaft eines Dinges, Vorgang) oder die Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekt, wie Kant sagt, gerechtfertiget werden soll, muss sich deshalb auf Gesetze über bestimmte Ursachen und deren Wirkungen stützen. Die Ursache ist im Sein (Werden) das, was die Wirkung nach sich zieht (*ratio fiendi*), und der Grund ist innerhalb des Wissens dieselbe Verbindung der Ursache mit der Wirkung, als gewussten, oder als ein Gesetz aufgefasst. Deshalb ist der Unterschied zwischen Erkenntnissgrund und Ursache nur ein Unterschied der Form. Der Inhalt ist bei beiden derselbe; aber bei der Ursache ist der Inhalt in der Seinsform, bei dem Grunde in der Wissensform gefasst. Die Ursache erklärt, weshalb das Uebel in der Welt ist; der Grund erklärt, weshalb es als seiend gewusst wird. In der Regel wird die Erklärung aus den niedern Gesetzen hergenommen; z. B. das Fallen des Steines in der Luft aus der Anziehung der Erde; indess kann das Fragen sich wiederholen und nach dem Grunde der Verbindung von Anziehung und Erde verlangen? Man muss dann allmählich zu den höheren Gesetzen vorschreiten, bis man zuletzt bei dem allgemeinsten, der Gravitation aller Materie oder der Anziehung aller Nicht-Aether-Atome anlangt, wo dann das Erklären ein Ende hat, weil dies Gesetz auf ein höheres nicht mehr zurückgeführt werden kann. Diese Betrachtungen gelten für alle Gebiete des Wissens; auch da, wo die Verbindung der Glieder eines Gesetzes nicht gerade zeitlich sich folgend, sondern gleichzeitig Statt hat, wie bei den Lehrsätzen der Mathematik, der Sprachwissenschaft u. s. w. Man wendet da nicht gerade das Wort Ursache, aber wohl das Wort Grund an; so ist der erste Fundamentalsatz (B. I. 68) für mich der Grund, dass ich das Haus, was ich sehe, für einen seienden Gegenstand ausser mir nehme, und deshalb fehlt in dem

Grunde und seiner Folge die Zeit; beide können gleichzeitig oder sich folgend sein, während die Ursache immer zeitlich voraufgeht, wenn sie auch zeitlich mit der Wirkung sich berührt.

Hiernach werden sich die Mängel in Kant's Darstellung leicht erkennen lassen. Sein Grund des Warum ist die Ursache; sein Grund des Was der Erkenntnissgrund. Der Grund ist weder das Kennzeichen der Wahrheit, noch deren Quelle; denn er wiederholt nur das, was die Wahrnehmung bei der Beobachtung des Seienden gefunden hat; alles Erklären aus Gründen ist tautologisch, wie das obige Beispiel mit der Anziehung ergiebt. Der Grund kann nicht das Kennzeichen der Wahrheit sein, vielmehr bedarf der Grund, der zunächst als Hypothese bei dem Suchen der Wahrheit auftritt, selbst seiner Bestätigung, und er ist auch nicht die Quelle der Wahrheit, vielmehr liegt diese in der Wahrnehmung (Beobachtung mit Reinigung durch den zweiten Fundamentalsatz), und nur weil diese Quelle als wahr gilt, ist auch der daraus gezogene allgemeine und als Gesetz gefasste Inhalt ein wahrer. Nur wenn ein solches Gesetz schon als ein wahres gilt, kann mittelbar es als Grund für die auf es gestützten besondern Urtheile gelten.

Die Unterscheidung Kant's zwischen vorgehendem und nachfolgendem Grunde ist durchaus falsch; man kann etwas als Wirkung einer Ursache fassen (die Verspätung der Verfinsterung der Jupiterstrabanten als Wirkung der Bewegung des Lichts) oder etwas als Ursache einer Wirkung (die Elastizität der Aetheratome für die Bewegung der Lichtwellen), aber der Grund bleibt in beiden Fällen derselbe, nämlich das Gesetz, welches ein bestimmtes Vor mit einem bestimmten Nach verbindet. In dem Beispiele, was Kant anführt, handelt es sich in beiden Fällen um dasselbe Gesetz, d. h. um die Bewegung des Lichts; der Unterschied ist nur die mehr konkrete oder mehr allgemeine Fassung dieses Gesetzes, da die Elastizität der Lichtkügelchen auch nur ein anderes Wort für die Bewegung des Lichts ist.

7) Fünfter Satz. (S. 15.)

Der Mensch lernt sehr bald aus der Erfahrung, dass nicht alles Wissen in seiner Seele ein wahres ist, und

dies führt ihn natürlich dazu, den Umständen, auf welchen sein wahres Wissen beruht, näher nachzuforschen und damit den reinen Begriff der Wahrheit, des Wissens und des Seins in sich zu entwickeln. Indem nun bei dieser Untersuchung der Mensch gewisse Bedingungen ermittelt, an welche die Wahrheit seines Wissens geknüpft ist, sucht er zunächst diese Bedingungen in ihrer reinsten und allgemeinsten Form zum Ausdruck zu bringen, und indem er damit die Fundamentalsätze der Erkenntniss (B. I. 68) gewinnt, werden diese Bedingungen, an welche nach diesen Gesetzen das wahre Wissen geknüpft ist, zu den Gründen der Wahrheit, und es gilt in der Wissenschaft nichts als wahr, was nicht auf solche Gründe gestützt werden kann. — Dies ist der einfache Sachverhalt; der 5te Satz Kant's ist also, wenn er blos auf das Wissen (Nichts im Wissen ist wahr etc.) beschränkt wird, richtig; allein die beiden von Kant dafür aufgestellten Beweise drehen sich im Kreise und sind nur erst aus dem Begriffe des Grundes abgeleitet, der selbst vorher willkürlich aufgestellt worden ist. — An dergleichen erleidet der Leser den ermüdenden und ertödtenden Eindruck, welche solche Beweise der alten Metaphysik hervorbringen, die entweder sich im Kreise drehen, oder in leeren Beziehungsformen sich bewegen und in beiden Fällen die Erkenntniss des Seienden nicht einen Schritt weiter führen. Anstatt mit dergleichen leeren Formeln sich zu beschäftigen, lag es doch viel näher, das „Etwas selbst, was durch seine Ausschliessung des „entgegengesetzten Prädikats die Wahrheit des Satzes „bestimmt", aufzusuchen, d. h. die Brücke, welche den Uebergang des Inhaltes aus dem Sein in das Wissen vermittelt, darzulegen; allein die alte Metaphysik blieb immer im Vorhofe stehen, ohne die Thüre zu der Sache selbst zu öffnen.

In dem Zusatze ist unter dem nachfolgenden Grund der Erkenntnissgrund und unter dem vorgehenden die Ursache zu verstehen.

8) **Sechster Satz.** (**S. 16.**)

Nach Leibnitz hat auch alles Seiende seinen zureichenden Grund; es ist dies bei ihm ein Axiom. Kant hat diesen Satz nicht unbedingt aufgenommen, was wich-

tig ist; in dem Folgesatze wird ausdrücklich ein Seiendes ohne vorgehenden Grund (Ursache) anerkannt, von dem es genügt, sein Sein zu wissen. Deshalb darf dieser 6te Satz nur dahin verstanden werden, dass, wenn für eine Sache eiu Grund (Ursache) besteht, er nicht in ihr selbst enthalten sein könne. Kant stützt den Beweis einfach darauf, dass die Ursache der Wirkung zeitlich vorhergehen müsse. Es ist dies derselbe Gedanke, mit dem der *Causa sui* des Spinoza entgegengetreten worden ist (B. V. I.); indess fällt dieser Grund, wenn das Dasein Gottes oder der Substanz ausserzeitlich gesetzt wird, wie bei Spinoza geschieht. Ueberhaupt dient dieser Begriff nur zur Begründung des ontologischen Beweises, oder zur Ableitung des Seins Gottes aus seinem Begriffe oder Wesen. (Man sehe B. XLI. 27 und B. XLII. 24 und die dort citirten Stellen.) Kant bemerkt dies selbst in dem Zusatze, der insofern von hohem Interesse ist, als hier der Kern der berühmten Widerlegung des ontologischen Beweises in Kant's Kritik der reinen Vern. schon vollständig geboten ist. Man sieht, wie Kant in wichtigen Punkten schon 1755, also beinah 30 Jahre vor der Kritik, sich von Leibnitz entfernte und aus den scholastischen Fesseln sich zu befreien suchte. — Uebrigens ist dieser Beweis nur der des Anselm's von Canterbury; Descartes hat in seinen Meditationen einen andern, aus der menschlichen Vorstellung Gottes entnommenen, der durch diese Widerlegung nicht erschüttert wird. (B. XXV. 51.)

9) **Siebenter Satz.** (**S. 18.**)

Der erste Satz dieses Abschnittes ist ein Muster scholastischer Beweismethode. Es wird richtig erkannt, dass die Möglichkeit nur eine Verneinung der Nothwendigkeit ist, und wenn deshalb der Widerspruch mit dem Nichtsein im Wissen nothwendig verknüpft ist und ein Widerspruch nur zwischen zwei Bestimmungen möglich ist, so ist die Nothwendigkeit, folglich auch ihr Gegentheil, die Nicht-Nothwendigkeit, d. h. die Möglichkeit von zwei Bestimmungen bedingt. So weit kann man mit Kant gehen; allein wenn er nun folgert, dass zur Möglichkeit auch „das Dasein des Realen in dem möglichen Begriffe „gehört", so ist dies schon eine Erschleichung, weil auch zwischen zwei blossen Vorstellungen (ohne dass sie ein

Seiendes bezeichnen) die Möglichkeit behauptet werden kann. Aber noch stärker ist der Fehler in dem Schlusse, dass, „wenn das Mögliche nicht sei, Alles unmöglich werde“; während doch nach Kant's eigener Angabe die Möglichkeit nur aus der Vergleichung hervorgeht. Vergleichen ist aber nur ein Denken und Beziehen des Seienden, und wenn dasselbe wegfällt, so hört deshalb das Seiende nicht auf zu sein, sondern nur die Beziehungsform des Möglichen kann dann keine Anwendung finden, folglich auch nicht die des Unmöglichen; Beides kann dann nicht angewendet werden, aber der Wegfall dieser Beziehungen erschüttert und vernichtet nicht das Dasein der bestehenden Dinge und macht diese selbst nicht unmöglich. Das Unmögliche ist nicht der kontradiktorische, sondern der konträre Gegensatz des Möglichen; deshalb können beide wegfallen, und es bleibt noch Raum für das Dasein; ähnlich wie die Seele weder dunkel noch hell, weder gerade noch ungerade ist und trotzdem ihr Sein behält.

Kant mag Recht haben, dass dieser Beweis von dem Dasein Gottes ein neuer von ihm erfundener ist; allein er ist so schwach, dass Kant 26 Jahre später bei Widerlegung der Beweise für das Dasein Gottes in seiner Kritik der reinen Vern. desselben gar nicht gedenkt; er mag ihn also später selbst für so mangelhaft gehalten haben, dass ihm dessen Widerlegung nicht nöthig erschien.

10) **Achter Satz.** (S. 21.)

Dieser Satz ist tautologisch. Das Zufällige ist, gleich dem Möglichen, nur eine Verneinung der Nothwendigkeit; hier der des Daseins. Das nothwendige Dasein ist aber im 7ten Satz und ebenso hier von Kant als das grundlose Dasein dargelegt, folglich fällt das zufällige Dasein unter das Seiende, was einen Grund hat. Es ist ächt scholastisch, das Dasein nicht einfach als solches zu nehmen, sondern ihm die Bestimmung anzuhängen, dass Etwas dieses Dasein bestimme. In dem Zufälligen wird nun zwar diese Bestimmung abgelehnt; allein dies hindert den Scholastiker nicht, dann die Bestimmung des Daseins in dieses Selbst zu verlegen und damit das Ding zu einem unbedingt nothwendigen zu machen. Dies würde aber dem Zufälligen widersprechen, also muss das Dasein

der zufälligen Dinge einen Grund haben. Damit ist der Zirkelschluss fertig. Der Satz enthält aber auch einen Widerspruch, wenn man das Zufällige nicht als ein subjektiv Zufälliges nimmt, dessen Ursache besteht, aber die der Mensch nur nicht kennt; oder wenn man das Zufällige nicht blos als den Gegensatz des Nothwendigen nimmt, welches den Grund seiner Nothwendigkeit in sich selbst hat. — Man sieht, dass Kant dem Satze vom Grunde nur in Bezug auf Gott eine Beschränkung setzt, sonst aber hier noch überall Leibnitz beitritt. — Später in seiner Kritik der reinen Vern. rechtfertiget Kant die Allgemeinheit der Kausalität der Erscheinungs-Objekte aus dem Umstande, dass ohne Ueberziehung dieser Kategorie der Kausalität die Festigkeit der Zeitfolge derselben, mithin der Erfahrung unmöglich sein würde. Indess ist der eine Beweis so schwach als der andere (B. III. 40), obgleich Kant sich hier auf seinen Beweis viel zu Gute thut.

Crusius (geb. 1712 zu Leune bei Merseburg, gest. 1775 als Professor der Philosophie und Theologie in Leipzig) war ein Gegner der Leibniz-Wolf'schen Philosophie und wollte den Satz des zureichenden Grundes durch Unterscheidung der Existenzial- und Kausal-Ursache nur auf letztere beschränken. Die That des freien Willens ist unzweifelhaft eine zufällige und grundlose That im Sinne Kant's und widerlegt deshalb dessen Satz, da Kant anderwärts diese Freiheit anerkennt. Indess bleibt hier dieses Anerkenntniss aus, was auffallend ist; Kant begnügt sich, die That nach ihrer Erscheinung dem allgemeinen Gesetz des Grundes zu unterwerfen. Dies erinnert an sein späteres System, wo er innerhalb der Ercheinungswelt die Freiheit des Handelns ebenfalls ausschliesst und die Freiheit nun in den intelligiblen Charakter (Ding an sich) verlegt. In dem 9ten Satz kommt diese Frage zur ausführlichen Erörterung.

Der von Kant gemissbilligte Beweis Wolf's, der auf der Behandlung des Nichts als „Etwas" beruht, wird von Kant ganz gut in seiner Verkehrtheit dargelegt; allein trotzdem hat auch der berühmte Descartes das Nichts in derselben Weise behandelt. (Man sehe Grundsatz 11 von Spinoza's Prinzipien des Descartes, B. XLI. 27.)

11) **Neunter Satz.** (**S. 27.**)

Es ist auffallend, dass die Gegner von Leibnitz dies Prinzip des zureichenden Grundes nicht einfach damit bestritten haben, dass sie einen Beweis dafür verlangten, der bekanntlich nicht gegeben werden kann, wie die eben erörterten Versuche Kant's und Wolf's ergeben. Die Kausalität, auf die dieses Prinzip für das Gebiet des Seins sich zurückführt, ist, selbst wenn man davon absieht, dass sie nur eine Beziehungsform im Wissen ist, in ihrem seienden Inhalt nur durch die Beobachtung festzustellen, und da hat sich allerdings für sehr viele Dinge und Vorgänge eine Regelmässigkeit der zeitlichen Folge zwischen zwei Bestimmungen ergeben; allein dieses Ergebniss ist immer nur durch Induktion erlangt, umfasst selbst für einzelne Regeln nie alle Fälle, steigt deshalb höchstens zur Wahrscheinlichkeit auf, aber entbehrt der vollen Gewissheit, welche dieses Prinzip beansprucht, und ebenso der Allgemeingültigkeit für alles Seiende und alles Geschehen. Die Naturwissenschaft hat Recht, dass sie die Kausalität als ein solches allgemeines Gesetz nimmt; denn ohnedem wäre sie selbst unmöglich, und diese besondere Wissenschaft kann den Unterschied von hoher Wahrscheinlichkeit und Gewissheit ignoriren, und ist, wie jede besondere Wissenschaft, befugt, von gewissen Voraussetzungen auszugehen; allein die Philosophie hat dazu kein Recht; ihre höhere Natur beruht gerade auf der Fernhaltung jeder solcher Voraussetzung. Die Gegner dieses Prinzips haben zu Kant's Zeit es nur indirekt angegriffen, indem sie zeigen, dass die menschliche Willensfreiheit damit nicht bestehen könne. Dieser Grund kann natürlich nur gegen Die gelten, welche an dieser Freiheit festhalten; er trifft also Spinoza, Hume und Andere, insbesondere die neuern Materialisten nicht, welche diese Freiheit nicht anerkennen; allein er trifft Leibnitz und seine Schule, welche diese Freiheit annahm. So beschäftiget sich denn auch Kant hier ausführlich mit dieser alten und berühmten Streitfrage. Seine hier versuchte Lösung ist dieselbe, die später auch Herbart adoptirt hat. Kant zeigt, dass die Kette der Gründe, aus denen die einzelne Handlung hervorgeht, auch den Entschluss dazu, also den menschlichen Willen (das Belieben), mit enthalte; und dies genüge zur Freiheit. — Man sieht,

dass durch diese Argumentation die Nothwendigkeit nicht beseitiget wird; die Kette der Gründe bleibt; die Freiheit soll in die Handlung aber dadurch hinein kommen, dass auch der Wille zu der Handlung in diese Kette der Gründe als ein Glied, und zwar als die unmittelbare Ursache der Handlung sich darstellt. Die Freiheit wird also offenbar hier nur dadurch gerettet, dass ihr Begriff verändert und sie selbst nicht mehr als der Gegensatz der Nothwendigkeit, sondern als eine besondere Art der Nothwendigkeit aufgefasst wird. Es erinnert dies an Spinoza, der bekanntlich die Freiheit ebenfalls zu einer Art der Nothwendigkeit macht, und zwar zu der, wo der bestimmende Grund in der eignen Natur des betreffenden Dinges enthalten ist (Ethik I. Def. 7.). Diese Uebereinstimmung ist um so auffallender, als Kant hier schwerlich an Spinoza gedacht, ja dessen Ansicht vielleicht damals gar nicht gekannt hat. — Diese Art der Beweisführung passt indess nicht für das Leibnitz'sche System; Kant hätte dann konsequent völlig zu dem System Spinoza's übertreten müssen, aber nicht dennoch an einer Freiheit im Sinne Leibnitzens wieder festhalten dürfen. Er hätte dies um so mehr bemerken müssen, wenn er sich gesagt hätte, dass ja auch das „Belieben" nach dem Prinzip des zureichenden Grundes ein nothwendiges und unvermeidliches sei; und dass ebenso wenig das „Gernethun" die Nothwendigkeit aufhebe und ein Recht zur Strafe begründen könne.

12) **Fortsetzung des 9ten Satzes.** (**S. 30.**)

Dieses Gespräch ist noch heute von Interesse, da es mit Geschick abgefasst ist, und die Streitfrage und Antinomie zwischen der allgemeingeltenden Kausalität und der menschlichen Willensfreiheit heute noch ebenso ungelöst wie damals besteht. Indess bemerkt man an diesem Gespräche bald, dass trotz der Schärfe der Gründe doch Alles auf das bereits unter 11 Gesagte zurückläuft. Die Freiheit wird trotz der nothwendigen Kette der Gründe daraus abgeleitet, dass man die That gern gethan; dass man es wissend gethan; dass man die That als freiwillig selbst anerkennt; dass man sich nicht bemüht habe, die That zu vermeiden; dass erst die Neigung des Begehrens die That unver-

meidlich gemacht. Der Leser wird schon durch diese Blosslegung dieser Gründe deren grosse Schwäche erkennen. Ist Alles begründet, d. h. nothwendig, so ist auch das „gerne“ und das „wissend“ und die „Neigung“ nothwendig und man kann wohl die Glieder dieser Kette vermehren, ihre Namen und Natur wechseln lassen, aber man kann damit die Nothwendigkeit niemals wegbringen. Kant fühlt dies selbst; deshalb giebt er dem Gespräch auf Seite 29 eine andere Wendung, indem er zeigt, dass die vorgebliche Freiheit des Wählens nur der Zufall sei, der den Menschen noch viel tiefer stellt als die Nothwendigkeit. Allein Kant macht hier den Zufall selbst wieder zu einer gleichsam äusserlichen Macht, die, wie das Fatum, den Menschen regiert. In dem reinen Begriff der Freiheit liegt indess nur die Grundlosigkeit; jede Kausalität von aussen wie von innen ist darin abgehalten; aber das Ich selbst bleibt dabei doch der Quell, aus dem die Handlung abfliesst. Spinoza unterwirft die freie That dem innern Gesetz oder der Nothwendigkeit der eignen Natur des Ich's; allein in dem tiefern Begriffe der Freiheit wird auch dieses innere Gesetz abgelehnt; das Ich allein, in seiner Reinheit, bleibt die Ursache der That; keine Regel bestimmt es dabei; sie quillt grundlos aus dem Ich allein hervor; deshalb ist sie weder Nothwendigkeit noch Zufall; denn Zufall ist hier nur eine äusserliche Bezeichnung und sagt nur aus, dass die That nicht vorausgesehen und nicht als Folge eines Grundes dargelegt werden könne; aber deshalb ist dieser Zufall nicht selbst eine Macht, welche die That veranlasst, sondern das Ich allein bleibt diese Macht, und deshalb fallen die hier gegen die Freiheit als Zufall erhobenen Gründe. Der Mensch selbst kann deshalb mit voller Gewissheit nie voraus sagen, wie er in der nächsten Zeit handeln wird; dies hebt indess weder die Wirksamkeit und den Werth seines sittlichen Gefühls auf, noch macht es ihn zum Spiel einer fremden, hier Zufall genannten Macht; nur weil das unergründliche Ich in jedem Moment die letzte Entscheidung über das Handeln giebt und den Willen definitiv bestimmt, bleibt dieses Ich allein der Urheber der That und die Person, welche sie zu vertreten und die Schuld oder den Lohn derselben allein zu tragen hat. Dies ist der Gesichtspunkt, aus dem sich

vielleicht die Freiheit des Wollens am besten rechtfertigen und gegen alle Einwürfe sichern lässt. Ein solches aus dem Ich, als Urquell, abfliessendes Handeln, hebt weder die Bedeutung der sittlichen Motive noch die der Lust auf; beide machen sich in dem Ich geltend, allein die letzte Entscheidung bleibt dem Ich, was diesen Motiven in der Regel folgt, aber doch zwischen ihnen entscheidet, ja auch ohne alles Motiv wollen kann. Dies Entscheiden und grundlose Handeln ist kein Zufall, sondern das Wesen des Ich selbst; dadurch allein fühlt das Ich sich selbstständig und frei, und dieses Entscheiden und Wollen theilt zwar mit dem Zufall die Bestimmung, dass es nicht im Voraus berechnet werden kann; aber es unterscheidet sich dadurch von dem Zufall, dass dieser ein Nichts, eine blosse Beziehungsform ist (Ein Nichtwissen der Gründe), während hier das Ich, ein Seiendes, sich als die Quelle zeigt, aus dem dieses Handeln abfliesst. Das Ich ist keiner innern oder äussern Regel hierbei unterworfen; es handelt frei, durch sich allein. Bei dieser Definition der Freiheit erhellt indess von selbst, dass der Satz vom zureichenden Grunde damit nicht vereinbar ist, und deshalb ist es ein vergebliches Bemühen, wenn Kant es dennoch versucht.

S. 30 zeigt Titius, der Vertreter der Ansicht Kant's, sehr gut, wie der leichte Wechsel der Vorstellungen, welche auch als Motive auftreten können, die Meinung der Freiheit veranlasst habe, während doch auch hier die bewegenden Gründe sich entdecken lassen. — Dies ist gewiss richtig; allein eben weil überall solche Gründe selbst innerhalb des schnellen und flüchtigen Denkens bestehen, wäre dies ein Grund gegen die Freiheit, wenn man dem Ich selbst nicht die letzte grundlose Entscheidung zutheilt.

Uebrigens wolle hier der Leser S. 30 Zeile 1 des Textes einen störenden Druckfehler berichtigen; es muss heissen: „durch die vorgehende Reihe der Gründe nicht bestimmt worden ist."

13) **Fortsetzung vom 9ten Satz.** (**S. 33.**)

Kant behandelt hier die bekannte Streitfrage, wie sich das Uebel und das Böse mit der Allmacht und Allweisheit Gottes vereinige. Die Lösung, die Kant bietet,

leidet auch hier an denselben bereits gerügten Widersprüchen. Kant folgt hier ganz der Theodicee von Leibnitz. Wie viel grossartiger erscheint dagegen die Lehre des Spinoza, welcher die Begriffe des Bösen und Guten nur für den Menschen, aber nicht für Gott oder die Natur gültig anerkennt; diese Begriffe sind nach Spinoza nur eine Folge des Nichtkennens aller einschlagenden Verhältnisse und der ganzen Lage des Universums; sie sind deshalb nur ein mangelhaftes Wissen, was bei Gott wegfällt, keine Realität anzeigt, und damit fällt auch der daraus entlehnte Einwand, wie Spinoza namentlich auch in seinen Briefen an Blyenbergh klar entwickelt. Für Kant ist das Gute und das Böse ein Reales, und er giebt zu, dass Gott dieses Uebel und Böse vorausgesehen, und dass der Grund dazu bei der Schöpfung mit gelegt worden; trotzdem soll der Mensch der Urheber des Bösen sein; denn wenn auch Gott dieses Böse vorausgesehen, „so werde doch die Verwirklichung desselben durch solche „Gründe bestimmt, in welchen deren freie Richtung nach „der schlechten Seite hin die Angel bilde und die Handlung dem Sünder angenehm sei; deshalb müsse er als „der freie Urheber desselben gelten.“ Es ist dies ein ähnliches unverständliches Gemenge von Widersprüchen, von Zugeständnissen und Zurücknahmen, wie es später in den beiden Kritiken der reinen und praktischen Vernunft in Bezug auf die theoretische und praktische Wahrheit wiederkehrt, und wie es sich nur aus der religiösen Erziehung Kant's erklärt, welche ihn an einzelnen Glaubenssätzen mit einer Hartnäckigkeit festhalten liess, dass er darüber seinen klaren Geist auf die Tortur zu spannen bereit war und das Unmögliche zu rechtfertigen unternahm, obgleich er sich hätte sagen können, dass der Gläubige durch solche Widersprüche in seinem Glaubensinhalte sich nicht im Mindesten gestört oder beengt fühlt und deshalb dieser Hülfe der Philosophie nicht bedarf.

14) **Zusatz zu Satz 9.** (**S. 35.**)

Es ist hier bei dem ersten Absatz schwer zu verstehen, welche Ansicht eigentlich Kant vertheidigen will, da er seinem Gegner theilweise hilft. Indess ist nach dem Frühern wohl unzweifelhaft, dass Kant trotz der Freiheit an der Begründetheit alles menschlichen Handelns

festhält und somit auch an der göttlichen Voraussicht derselben. Kant zeigt hier nur, dass eine Voraussicht ohne diese Annahme einer allgemeinen Begründetheit aus der unbegreiflichen Unendlichkeit Gottes nicht hergeleitet werden könne. — Kant hat sicher Recht, wenn er behauptet, dass mit Aufhebung der Begründung alles menschlichen Handelns eine göttliche Voraussicht derselben unmöglich werde; allein man kann ebenso gewiss gegen ihn wieder geltend machen, dass mit der Annahme der zureichenden Begründung des menschlichen Handelns sich dessen Freiheit nicht verträgt. Also muss man sich entscheiden, entweder für die Allwissenheit oder für die Freiheit; aber Beides festzuhalten, ist für die Philosophie eine Unmöglichkeit, die nur durch die Verdrehung des Begriffes der Freiheit umgangen werden kann, wie hier Kant und früher Spinoza zeigen.

15) **Zehnter Satz.** (**S. 38.**)

Der erste Satz stimmt mit Spinoza (Ethik, I. L. 3; Briefe, No. 4; Erläuterung 13 zur Ethik. B. V. 10) selbst in der Beweisart. Dieser Satz würde, in voller Strenge genommen, zur Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit der Welt führen; jeder Unterschied der Wirkung gegen die Ursache, sei es in irgend einer Eigenschaft, Bewegung, Richtung, Gestalt u. s. w., muss dann schon in der Ursache, und zwar genau in derselben Art und Weise enthalten gewesen sein; denn sonst ist etwas in der Wirkung, was nicht in der Ursache enthalten wäre, was also keinen Grund hätte — Kant dehnt, wie man sieht, die Bedeutung des Satzes vom zureichenden Grunde ohne Noth zu weit aus; Etwas kann die Ursache von einem Andern sein, auch wenn dies ein Neues ist; die Kausalität ist nicht durch die Identität des Inhaltes der Ursache und der Wirkung bedingt; vielmehr gestattet sie ein Neues in der Wirkung und fordert nur, dass dies Neue aus der Ursache entstanden sei. Nur der Missverstand der Scholastik, welche dieses „Entstehen aus einem Andern“ für einen seienden Vorgang nahm, trieb, weil man sich dieses nicht anders erklären konnte, zu dem verkehrten Satz, dass die Ursache Alles von der Wirkung schon in sich enthalten müsse; nur dann, meinte man, sei die Wirkung begreiflich, obgleich man übersah,

dass man gerade damit die Natur der Kausalität zerstörte, welche in diesem „Entstehen aus“ gerade ein Neues meint und bezeichnen will. Auch hier ist dieses Zusammentreffen Kant's mit Spinoza wohl nur zufällig; obgleich Satz 2 S. 36 beinah wörtlich mit Axiom 5. I. der Ethik des Spinoza stimmt.

Die in der Erläuterung entwickelten Ansichten über die gleichbleibende Menge der in der Welt vorhandenen Kraft hat erst neuerlich ihre wissenschaftliche und exakte Begründung durch die Zurückführung der Wärme auf Oszillationen der Atome erhalten.

Die hier folgende Ausdehnung dieses Prinzips auf die geistige Kraft benutzt das Unbewusste in einer Weise, wie E. von Hartmann dies neuerlich weiter fortgeführt hat.

16) **Elfter Satz.** (**S. 41.**)

Auch hier läuft in den Ausführungen Kant's manches Bedenkliche unter; namentlich das, was er von den Folgen individueller (?) Begriffe sagt; indess wird hier der Leser diese Bedenken leicht selbst bemerken, und da beide Sätze, die Kant hier bekämpft, für die Gegenwart wenig Interesse bieten, und der Satz des Nicht-zu-Unterscheidenden durch die Fundamentalsätze des Realismus weder bejaht noch verneint werden kann und nur zu den Zierrathen einzelner Systeme der alten Metaphysik gehört, so wird es deshalb weiterer Erläuterungen nicht bedürfen.

17) **Das Prinzip der Folge.** (**S. 45.**)

Kant entwickelt aus dem Prinzip des zureichenden Grundes und mit Rücksicht auf den 5ten Satz in diesem 3ten und 4ten Abschnitt zwei daraus sich ergebende Folgen, welche schon bei Erl. 7 angedeutet worden sind. Wenn der Grund schon allen Inhalt der Folge in sich enthalten muss (5ter Satz), so folgt von selbst, dass jedes Ding, in seiner Vereinzelung genommen, unveränderlich ist. In dieser Vereinzelung ist nämlich alle Einwirkung von aussen abgeschnitten, und in ihm selbst ist keine Veränderung möglich, weil in seinem Innern, oder in den in ihm selbst enthaltenen Gründen schon alle Folgen enthalten sind, mithin nichts Neues in ihm entstehen

kann. Dies ist so klar, dass es des beigebrachten dreifachen Beweises dafür nicht bedurfte, der übrigens in seinem Kerne immer derselbe bleibt. — Um diesem mit der Erfahrung im Widerspruch stehenden Ergebnisse zu entgehen, setzten die Wolfianer auch die Kraft als eine innere Bestimmung der Substanz, worunter sie eben den Grund der Veränderung verstanden. An sich würde dies zulässig sein, allein vermöge des Prinzips des zureichenden Grundes in der Ausdehnung, wie sie in Satz 5 von Kant entwickelt worden ist, hilft dieser Ausweg nichts, da dann die Kraft schon denselben Inhalt wie ihre Folge haben, d. h. schon alle Veränderung in sich selbst konzentrirt enthalten muss, was die zeitlich ablaufende Veränderung unmöglich macht.

Dergleichen Schwierigkeiten sind sehr bezeichnend für die alte Metaphysik; sie erhob willkürliche Abstraktionen und insbesondere Beziehungsformen zu wirklichen Dingen, gerieth aber durch solche Potenzirung in Verwickelungen mit andern, ebenso einseitig von ihr als reale Gesetze aufgestellten Abstraktionen, und es bestand ihr Hauptgeschäft nur darin, die Spinneweben, welche sie erst selbst mühsam gewoben hatte, mit eigner Hand wieder in eine neue Ordnung zu bringen, wenn nicht ganz zu zerreissen.

Interessant ist hier Kant's Widerlegung des Idealismus; sie folgt richtig aus dem Satz 12, insofern man die von der Selbstwahrnehmung gebotenen Veränderungen der Seelenzustände als wirkliche Veränderungen gelten lässt. Allein später hat Kant in seiner Kritik der reinen Vern. diese Veränderungen zu blossen Erscheinungen herabgesetzt; dann fällt dieser Beweis. Deshalb hat ihn Kant in seiner Kritik d. r. V. (B. II. 238) durch einen andern zu ersetzen gesucht, der aber noch mangelhafter ist, wie in Erl. 66 dazu (B. III. 44) gezeigt worden ist.

18) **Dreizehnter Satz.** (**S. 47.**)

Auch der Beweis dieses Satzes zeigt, wie die alte Metaphysik wesentlich nur damit sich zu thun machte, dass sie die Schwierigkeiten, welche aus ihren unnatürlichen Abstraktionen entstehen, durch anderweite Künsteleien wieder zu beseitigen suchen musste, wobei sie na-

türlich aus der Unwahrheit nicht herauskommen, sondern immer tiefer hineingerathen musste. Nachdem die alte Metaphysik das Seiende in Substanzen und Accidenzen getheilt und jener die Selbstständigkeit, d. h. die Unabhängigkeit von andern Substanzen sowohl nach ihrer Entstehung wie nach ihrem Fortbestande zugetheilt hatte, folgte von selbst, dass der Einfluss der Substanzen auf einander unmöglich wurde. Spinoza hob deshalb ganz konsequent die Vielheit der Substanzen auf und liess nur eine, Gott oder die Natur, bestehen. Allein Leibnitz konnte die Konsequenz dieses Ausspruchs, wonach die einzelnen Menschen nur zu Accidenzen (*Modi*) Gottes wurden, theils aus dem natürlichen Gefühl der eignen Selbstständigkeit, theils aus religiösen Bedenken nicht anerkennen und blieb deshalb bei der Vielheit der Substanzen, aber hielt im Uebrigen deren Begriff fest, wodurch ihm der gegenseitige Influxus der Substanzen zu einer Unmöglichkeit wurde. Er erfand deshalb den Ausweg der prästabilirten Harmonie; Kant mag wieder diese nicht zulassen und stützt sich dabei auf seinen Satz 12 (S. 44 des Textes); dessenungeachtet erkennt er die wechselseitige Verknüpfung der Substanzen an (S. 46); und so bleibt ihm nur übrig, diese Gemeinschaft derselben in Gott, als ihre gemeinsame Ursache, zu verlegen. Man kann entgegnen, dass ja Leibnitz mit seiner Harmonie nur dasselbe gethan habe, und in Wahrheit ist auch der Unterschied nicht sehr bedeutend; Kant will „eine wirkliche Einwirkung der Substanzen auf einander durch wahrhaft wirkende Ursachen“ von Gott ableiten, während die Harmonie, welche nach Leibnitz von Gott kommt, nur von solcher Art ist, dass die innern Vorgänge in den einzelnen Substanzen mit einander durch Gottes Einrichtung übereinstimmen, ohne causal von einander abhängig zu sein. — Man sieht, das Eine ist so künstlich und willkürlich wie das Andere; Kant nähert sich mehr dem gewöhnlichen Vorstellen, aber vermag diese „wirkliche Einwirkung“ an sich nicht begreiflich zu machen, da diese dem Begriff der Substanz widerspricht; Leibnitz's Annahme erscheint zwar gekünstelter, aber hält sich strenger an die aus dem Begriff der Substanz folgende Unmöglichkeit des physischen Einflusses; philosophisch dürfte also die letztere Ansicht

höher stehen als die, welche Kant bietet. Uebrigens haften auch an der Ansicht Kant's so viel andere Schwierigkeiten, dass selbst ihre anscheinende Einfachheit verschwindet; namentlich ist schwer einzusehen, wie die zeitlose Vorstellung Gottes von Beziehungen der Substanzen zu einander in eine zeitlich verlaufende reale Einwirkung der Substanzen auf einander umschlagen soll. — Der weiter unter No. 3, S. 48 erreichte Beweis für das Dasein Gottes ist nur erst die Folge davon, dass die Welt zu unabhängigen Substanzen gemacht wird; nur diese einseitige Abstraktion nöthigt dann zu der Annahme eines Gottes, welcher diesen Fehler durch seine Allmacht wieder gut machen soll.

So zeigt diese Schrift, dass selbst ein Geist wie der von Kant, wenn er sich in die Formeln der alten Metaphysik verstricken lässt, vergeblich sich bemüht, ihnen sich zu entwinden. Man sieht an vielen Stellen dieser Schrift deutlich, wie Kant das Hohle und Mangelhafte dieser alten Begriffe und Beweismethoden fühlt, und wie er damit in ein Netz selbstgesponnener Kategorien eingezwängt wird, in dem man zwar mannichfach sich hin- und herbewegen und allerlei Künsteleien zu Stande bringen kann, aber von dem Zugange zur Erkenntniss des Seienden völlig abgeschlossen bleibt. Man sieht, wie Kant wiederholt praktische und greifbare Resultate aus diesen hohlen Kategorien herauszupressen sucht, und wie sein eindringender Geist überall von den Fesseln dieser Stubengelehrsamkeit sich gedrückt fühlt; auch kann man ahnen, dass dieser Geist in den Stand kommen wird, diese Fesseln zu sprengen; aber noch erscheint er hier als ein im Ganzen folgsamer Famulus des alten gelehrten Herrn Doktor, und der in ihm steckende Faust kommt erst später nach zwanzigjährigem Ringen zum Durchbruch.

XI.

Träume eines Geistersehers

erläutert durch

Träume der Metaphysik.

1766.

(Der Text ist B. XXXIII. Abth. C. S. 55—119 befindlich.)

1) **Vorbericht.** (**S. 56.**) Diese Schrift ist zuerst 1766 bei Kanter in Königsberg oder bei Hartknoch in Riga herausgekommen. Sie ist durch den zu dieser Zeit durch seine Visionen und Schriften grosses Aufsehen erregenden Emanuel von Swedenborg veranlasst worden, wie Kant im zweiten Theile dieser Schrift selbst erzählt. Kant hatte die Nachrichten über diesen Mann mit Interesse verfolgt, auch dessen grosses Werk *Arcana cölestia, quae in scriptura sacra verbo domini sunt detecta*, 8 Bände, London 1749—1756, sich angeschafft und dasselbe gelesen. Schon im Jahre 1763 schrieb Kant unter dem 10. August einen ausführlichen Bericht an ein Fräulein v. Knobloch; dann veröffentlichte er 1764 in der Königsberger Zeitung einen „Versuch über die Krankheiten des Kopfes“, welche beide Schriften sich schon mit Swedenborg beschäftigen. Im Jahre 1766, also noch 4 Jahre vor seiner Dissertation über die Prinzipien der Sinnes- und der Verstandes-Welt, welche als das Zeichen des Ueberganges zu seinem neuen System gilt, verfasste Kant diese dritte

Schrift über Swedenborg, von der und den vorigen Ueberweg (Geschichte der Philosophie III. 154) sagt: „Diese Schriften halten zwischen Ernst und Scherz die „Mitte, und Kant geht in ihnen mehr und mehr zu einer „skeptischen Haltung fort.“ Ein Urtheil, dem man nicht beitreten kann, da vielmehr diese Schrift hier schon den deutlichen Uebergang Kant's zu seinem neuen Systeme verräth. — Swedenborg war am 29. Januar 1688 in Stockholm geboren; sein Vater war Bischof von West-Gothland. Er erhielt eine gelehrte, aber fromme Erziehung, bereiste mehrmals die kultivirtesten Länder Europa's und wurde in Folge seiner gelehrten Schriften über Physik und Mineralogie 1716 zum Assessor bei dem Bergwerkskollegium in Stockholm ernannt. 1719 erhob ihn die Königin Ulrike wegen seiner mathematischen Schriften in den Adelstand. Erst 1743 und 1744 begannen seine religiösen Visionen und sein Geisterverkehr, von denen Kant die auffallendsten Fälle in dem II. Theil dieser Schrift mittheilt. Swedenborg selbst hat diese Vorfälle in seinen Schriften nie erwähnt; diese beschäftigen sich vielmehr von dieser Zeit ab nur mit der Religion und mit einer Bibelauslegung, wobei sich Swedenborg nur eine innere Offenbarung und heilige Erleuchtung, die ihm während des Lesens derselben zu Theil geworden, zuschrieb. Seine Lehre, die sich in keinem wesentlichen Gegensatz gegen die Auffassung der Kirche stellte, fand viele Anhänger in Schweden und in England, und Sekten, die sich von Swedenborg ableiten, bestehen noch heute in nicht unbedeutender Zahl sowohl in diesen Ländern wie in Amerika. Die wichtigsten Schriften Swedenborg's sind von Tafel und Hofacker in das Deutsche übersetzt worden.

Aus dieser Darstellung erhellt, dass jener übernatürliche Geisterverkehr, welcher für Kant den Hauptgegenstand bildet, in dem Leben und der Thätigkeit dieses Mannes sehr zurücktritt, und dass, da er selbst darüber in seinen Schriften schweigt, Vieles davon auf Entstellungen und Uebertreibungen zurückzuführen sein wird. Indess erregte gerade dieses wunderbare Stück aus seinem Leben zu jener Zeit das meiste Aufsehen, und daraus mag sich auch erklären, dass Kant sich wiederholt und eingehend damit beschäftigt hat. Als Kant diese

Schrift herausgab, lebte Swedenborg noch und ist erst im März 1772 in London gestorben.

Aus dem Vorbericht erhellt bereits der halb scherzende und satirische Ton, in dem diese Schrift gehalten ist; ein Ton, der gegen die philosophischen Schriften Kant's stark absticht und die reiche Begabung Kant's nach allen Richtungen an den Tag legt.

Die Tiara, Kopfbedeckung des Papstes, ist von drei übereinander stehenden goldenen Kronen umgeben. Constantin der Gr. soll dem Papst die erste Krone geschenkt haben; Bonifacius VIII. (gest. 1303) soll die zweite zum Zeichen der Macht über geistliche und weltliche Dinge, und Clemens V. (gest. 1314) die dritte hinzugefügt haben, um mit diesen drei Kronen die Macht des Papstes in der leidenden, streitenden und triumphirenden Kirche oder im Himmel, auf Erden und in der Hölle anzudeuten. Auch hat man diese Kronen auf die damals bekannten drei Welttheile bezogen.

Schlüsselgewalt ist nach Matthäus 16 v. 19 die Gewalt der Geistlichen, Sünden zu vergeben oder zu behalten. Die Päpste führen deshalb einen Schlüssel in ihrem Wappen. Seit Innocenz III. wurde es herrschende Meinung, dass die Priester nicht blos von Kirchenstrafen (*clavis jurisdictionis*), sondern auch von der Schuld vor Gott an Gottes Stelle und in einer, auch im Himmel gültigen Weise (*clavis ordinis*) absolviren können. Dies sind die drei Kronen und die zwei Schlüssel, deren Kant hier gedenkt.

2) Th. I. Erstes Hauptstück. (S. 68.)

Der ganze erste Theil dieser Schrift hat, abgesehen von seinem besondern Inhalt, das eigenthümliche Interesse, dass an ihm sich erkennen lässt, wie das Denken Kant's in dieser Zeit schon mit der Philosophie Leibnitzens gebrochen hatte und sich in einem Zustand des Suchens und der Ungewissheit befand, welcher ihn allmählich seinen spätern Ideen immer näher führte, deren erster formulirter Ausdruck 4 Jahre nach dieser Schrift in der 1770 erschienenen Dissertation über die Prinzipien der Sinnes- und Verstandes-Welt von Kant veröffentlicht wurde. Es war Kant schon 1766 ein Licht aufgegangen, dass es mit jener Dogmatik, die Alles erkennen und

Alles definiren will, nicht weit her ist; deshalb seine herbe Kritik hier über das, was diese Dogmatik bisher über die Seele und die Geister gelehrt hatte. Dabei bleibt indess das Verfahren Kant's selbst noch dogmatisch; er geht von Definitionen aus und hilft sich nur dadurch weiter, dass er sie dann mit der Erfahrung vergleicht, während nach Locke's Vorgang es wohl richtiger gewesen wäre, den Begriff des Geistes, der hier gesucht wird, zunächst aus der Wahrnehmung abzuleiten, wenn es überhaupt richtig ist, dass aller Inhalt des Seienden nur durch Wahrnehmung dem Wissen zugeführt werden kann. Diese Wahrnehmungen sind nun für den Begriff des Geistes offenbar die Selbstwahrnehmungen der Zustände der eignen Seele. Aus diesen mannichfachen, theils gleichzeitig, theils hintereinander wahrgenommenen Zuständen sondert das trennende Denken allmählich die in denselben wiederkehrenden Elemente aus, und so entsteht der Begriff der Seele als die Einheit dieser Elemente bei ihrem mannichfachen Wechsel in Graden und in den verschiedenen Besonderungen dieser Elemente. Dieser Begriff der Seele, welcher sich in Folge dieser Selbstwahrnehmungen bei jedem, auch dem beschränktesten Menschen mehr oder weniger bestimmt ausbildet, ist die Unterlage für den Begriff des Geistes, worunter man zunächst ein Wesen gleich der menschlichen Seele, aber ohne Verbindung mit einem Leibe, zu verstehen pflegt, welches Wesen dann zu einer Mannichfaltigkeit von Individuen und Arten durch das verbindende Denken besondert werden kann, je nachdem die Elemente der Seele mehr oder weniger gesteigert und in verschiedener Weise mit einander gemischt werden. Allmählich geht diese Steigerung bis zur Grenzenlosigkeit oder Unendlichkeit der einzelnen Bestimmungen oder Eigenschaften fort, und dann ist die Vorstellung eines Geistes erreicht, wie sie für Gott in der christlichen Religion besteht. Diese Weise, den Begriff des Geistes zu finden und die daran hängenden Schwierigkeiten und Fragen verständlich zu machen und zu lösen, wäre natürlicher gewesen als der von Kant hier eingeschlagene, noch halb deduktive Weg, da er im Grunde doch auf jene Weise fortwährend sich stützen muss.

So ist die Frage, ob die Seele einen Ort habe, und welchen, und ob sie einen Raum erfülle, nur deshalb

schwierig, weil die Selbstwahrnehmung darüber keine unmitelbare Kunde giebt. Dasselbe gilt für die Frage über die Art ihrer Verbindung mit dem Körper und der Wirksamkeit beider auf einander. Diese Fragen sind noch heute so ungelöst wie zu jener Zeit, trotz aller Fortschritte der Anatomie und Physiologie. Die eigenthümliche Einheit, welche in dem Ich alle Thätigkeiten und Zustände der Seele durchdringt und dieses Ich gleichsam zu dem strahlenden Brennpunkt der Seele macht, ohne dass man dieses Ich näher bestimmen kann, ist mit der Mannichfaltigkeit der seelischen Zustände, mit den Gegensätzen des gleichzeitigen Begehrens und Wollens, des gleichzeitigen Schmerzes und Vergnügens und mit der Lebendigkeit aller Theile des räumlichen Leibes so schwer zu vereinen, dass noch heute die verschiedensten Erklärungen versucht werden, um diese Vielheit zu verstehen und mit der Einheit zu versöhnen.

Auch Kant sucht hier eine Lösung dafür. Er hilft sich mit der Unterscheidung des Einnehmens eines Raumes von dessen Erfüllung; jenes geschieht durch die Wirksamkeit der Kraft, dieses durch den Widerstand der Materie. Deshalb könne ein Geist einen Raum einnehmen und doch einfach sein, gleich dem einzelnen Körperelement, welches die Raumerfüllung und Figur der Materie nur durch die äussere Wirkung auf andere Körperelemente herbeiführe. Es sind dies Gedanken über die Atome, die Kant schon in seiner Dissertation über die physische Monadologie 1756 entwickelt hatte. Dadurch ist Kant im Stande, die Allgegenwart der Seele in ihrem Leibe nicht als eine Gegenwart an allen Orten oder an einem bestimmten Orte desselben, sondern den Leib als die Sphäre der äussern Wirksamkeit der Seele, ohne eine Vielheit von Theilen, oder Gestalt derselben zu erklären. Man sieht, es ist der Begriff der in die Ferne wirkenden Kraft, womit Kant die Allgegenwart der Seele in ihrem Körper mit ihrer Einheit und Untheilbarkeit zu versöhnen sucht.

Dunkler bleibt die Erklärung Kant's über die Art der Wirksamkeit zwischen Körper und Seele. Er hebt die Schwierigkeiten hier gut hervor, gelangt aber nur dahin, „dass anscheinend das geistige Wesen innigst der „Materie gegenwärtig sei, mit der es verbunden ist, und

„es wirke nicht auf die äussern Kräfte der Elemente, „womit diese unter einander im Verhältniss sind, son- „dern auf das innere Prinzipium ihres Zustandes.“ Dies sind zum Theil Leibnitz'sche Gedanken über die Natur der Monaden, theils nur andere Worte für den zu erklärenden Begriff. — Die Einheit von Seele und Körper, gesteht Kant offen, nicht erklären zu können; d. h. Alles, was bisher die Philosophie darüber aufgestellt habe, genüge ihm nicht.

3) I. Theil. Zweites Hauptstück. (S. 83.)

Dieser Abschnitt gehört zu dem Geistreichsten, was Kant überhaupt geschrieben hat. Er zeigt hier in glänzender und treffender Weise, wie leicht es in der Philosophie ist, wenn man einmal den Weg der Erfahrung verlässt, die wunderbarsten Gestaltungen und Systeme zu bilden, und zwar Alles in streng logischer Konsequenz gewisser an sich höchst scheinbarer Prinzipien. Kant giebt selbst hier eine Probe davon, die an Scharfsinn und Folgerichtigkeit gar vielen Systemen grosser Philosophen an die Seite gestellt werden könnte; aber er ist weit entfernt, diese Probe für mehr als einen Traum der Metaphysik zu halten; so streng und stramm weiss dieser grosse Mann seinen Geist in der Zucht der Fundamentalsätze der Erkenntniss zu halten und sich den Lockungen der Eitelkeit und der Lust eines phantastischen Schaffens zu entziehen.

Die ganze Anlage und Ausführung dieses Abschnittes erinnert lebhaft an das Werk von v. Hartmann, „Die Philosophie des Unbewussten“, Berlin 1869, welches ein ungewöhnliches Aufsehen in der philosophischen und ausserphilosophischen Welt gemacht hat. Kant verfolgt hier dieselbe induktive Methode, wie Hartmann in seinem Werke, wenn er auch das Material weniger häuft; er benutzt die Wahrscheinlichkeitsrechnung ebenso, wenn auch weniger in mathematischen Formeln, bei Ableitung seiner jenseit der Erfahrung liegenden Sätze, und er weiss das Ganze seiner Ergebnisse noch in einem strengern Zusammenhange und freier von Ueberschwänglichkeiten zu halten, als es bei Hartmann geschieht. Auch Kant führt hier zu einem Monismus, wie ihn Hartmann als höchstes Prinzip hinstellt; auch Kant zieht, wie Hartmann, aus sei-

nen Hypothesen Folgerungen für die Erfahrungswelt, welche durch ihren Glanz und ihre Trag-Weite den Leser überraschen, und die auftauchenden Bedenken werden von Beiden durch kleine Modificationen und Umbiegungen der Hauptsätze gleich geschickt beseitigt; dennoch schliesst Kant mit den auf sich selbst bezogenen Worten des Kutschers von Brahe: „Guter Herr, auf den Himmel „mögt Ihr Euch wohl verstehen, aber hier auf der Erde „seid Ihr ein Narr.“ — Kant spricht in diesem Abschnitt gelegentlich zwei Sätze aus, die als Motto jeder Kritik der Hartmann'schen Philosophie des Unbewussten vorgesetzt werden könnten (S. 71): „Uebrigens ist die Beru„fung auf immaterielle Prinzipien eine Zuflucht der fau„len Philosophie und darum auch die Erklärungsart in „diesem Geschmack nach aller Möglichkeit zu vermeiden,“ und (S. 82): „Metaphysische Hypothesen haben eine so „ungemeine Biegsamkeit an sich, dass man sehr unge„schickt sein müsste, wenn man sie nicht einer jeden „Erzählung bequemen könnte, selbst ehe man ihre Wahr„haftigkeit untersucht hat.“ — Dies sind goldene Worte, die jeder Philosoph bei seinen metaphysischen Studien vor Augen haben sollte. — Die Kritik hat deshalb ehrerbietig vor diesem Abschnitt zurückzutreten; er ist eine Dichtung innerhalb der Philosophie, und Kant selbst will ihn für nicht mehr gehalten wissen; deshalb ist hier kein Raum zu einzelnen Mäkeleien; man hat das Ganze zu nehmen und zu bewundern, was allen Philosophen in meisterhafter Weise zeigt, wie leicht es einem grossen Manne ist, Gedankennetze, gleich ihnen und besser als sie, zu spinnen, wenn man einmal die harten und vielleicht langweiligen Fundamentalgesetze der Erkenntniss überspringen will. Dieser Abschnitt ist so voll geistreicher Einfälle, dass man noch heute davon zehren kann, und dass man glaubt, eine Arbeit aus neuester Zeit vor sich zu haben. An mehreren Stellen finden sich beinah dieselben Gedanken, die in v. Hartmann's Werke zu den geistreichsten gehören und dort nur in grösserer Ausführlichkeit entwickelt werden. Auch das Unbewusste spielt hier bei Kant schon eine grosse Rolle, und doch dürfte Hartmann diese Schrift Kant's bei Abfassung seines Werkes wohl noch nicht gekannt haben.

Die drei Arten von Leben, welche nach Kant die

Alten angenommen haben sollen, sind von Aristoteles aufgestellt worden; man sehe seine 3 Bücher über die Seele. II. Kap. 2 bis 5. (B. XLIII. S. 80.)

4) **Drittes Hauptstück.** (**S. 91.**)

Kabbala, wörtlich „die empfangene Lehre“ oder die Tradition, bezeichnet die seit dem 12ten Jahrhundert allmählich zu einer eigenen Schule und Literatur ausgebildete, wesentlich religiöse Geheimlehre der Juden. Das Wort Antikabbala hier will nur den Gegensatz gegen das Geheime überhaupt bezeichnen, oder, wie Kant selbst hinzufügt, die gemeine Philosophie im Gegensatz zur geheimen. — Die natürliche Erklärung, welche Kant hier von den Erscheinungen giebt, welche Geisterseher wachend wahrgenommen haben wollen, ist bedenklich, wie er selbst in der Anmerk. S. 88 anerkennt; gegenwärtig werden solche Sinnestäuschungen, so weit sie nicht Betrug sind, aus der specifischen Energie der Nerven erklärt, die bei jeder Art ihrer Erregung, sei es von innen oder durch äussere Gegenstände, immer nur in einer und derselben Weise wirken und deshalb, wenn sie durch lebhafte Vorstellungen von innen erregt werden, auch in der Seele den Eindruck einer von aussen kommenden Wahrnehmung machen können.

5) **Viertes Hauptstück.** (**S. 95.**)

Kant führt hier sehr unterhaltend den wichtigen Satz aus, dass die Gefühle des Menschen niemals als ein Mittel oder Weg zur Erkenntniss der Wahrheit gelten können; dass sie, mögen sie sittlicher Natur sein oder nur der Lust angehören, niemals weder zur Bestätigung, noch zur Widerlegung eines Erkenntnisssatzes dienen dürfen. Allein so leicht man auch bereit ist, diesem Satze in seiner Allgemeinheit beizustimmen, so schwer ist es in der Ausübung und im Leben, denselben zu befolgen. Kant meint hier, dass er sich von dem Einfluss der Gefühle auf sein Erkennen ziemlich befreit habe; aber zeigt nicht seine Kritik der praktischen Vernunft, sein moralischer Beweis von dem Dasein Gottes, seine Unterscheidung praktischer und theoretischer Wahrheit deutlich, dass er keinesweges vermocht hat, sich dem Einfluss des durch seine fromme Erziehung auf-

genommenen religiösen, mit starken Gefühlen verknüpften Glaubens zu entziehen?

Für die hier vorliegende Frage war allerdings Kant von der zu seiner Zeit herrschenden Manie, an Geister und deren Verkehr mit Menschen zu glauben, frei, und er spricht hierüber als wahrer Philosoph nicht: Es ist falsch, sondern nur: *Non liquet*, d. h. die Fundamentalsätze der Erkenntniss reichen nicht in dieses Gebiet. Wenn Kant schliesslich behauptet, dass der Mensch niemals über Geister etwas wissen könne, so ist dies von dem vermeintlichen „Principium“ derselben zu verstehen. An sich hat jeder Mensch in seiner Selbstwahrnehmung ein weitreichendes Mittel, seine Seele kennen zu lernen, und nur, wenn er damit nicht zufrieden, dergleichen Kenntniss blos als eine äusserliche gelten lässt und deshalb nach einer innern verlangt, kann dieser Ausspruch Kant's eintreten, aber nur deshalb, weil der Mensch durch seine Beziehungsform von Aeusserlich und Innerlich sich mit seiner Erkenntniss in eine unendliche Reihe verwickelt. (B. I. 51.)

6) **Theil II. Erstes Hauptstück. (S. 101.)**

Das, was Kant hier über Swedenborg's Leben und Schriften berichtet, ist durch das in Erl. 1 Angeführte zu vervollständigen und beziehungsweise zu berichtigen.

Artemidor von Ephesus lebte um die Mitte des 2ten Jahrhunderts vor Christus und bereiste die Küsten Asiens, Griechenland und Italien; die Resultate legte er in einer Schrift über Traumdeutung (Ονειροκριτικη) nieder, in der er aber nicht blos davon, sondern auch über die Sitten und Gebräuche jener Länder interessante Mittheilungen machte.

Apollonius von Tyana war ein Zeitgenosse von Christus und ein strenger Anhänger der Lehre des Pythagoras, den er in Lehrweise und Kleidung nachahmte. Er sammelte viel Schüler um sich, machte grosse Reisen, trat als Sittenlehrer auf, wollte aber auch die Zukunft vorhersagen und Wunder verrichten können. Diese Aehnlichkeit mit Christus wurde schon im Alterthume, wie später bemerkt, und Hierokles, ein Christenfeind, benutzte sie am Ende des 3ten Jahrhunderts, um Apollonius dem Christus entgegenzustellen. Ebenso musste Philo-

strat aus Lemnos, ein griechischer Sophist und Rhetor, aus den zerstreuten und fabelhaften Nachrichten über Apollonius auf Befehl der Julia, Gemahlin des Kaisers Septimius Severus, eine Beschreibung von Apollonius' Leben in 8 Büchern verfassen, welche zur Bekämpfung des damals schon sehr verbreiteten Christenthums dienen sollte.

Wenn es darauf ankommt, die Bereitwilligkeit der Menge, an Wunder zu glauben, durch Beispiele aus der neuern Geschichte darzulegen, so kann dazu vor Allem das benutzt werden, was Hume in seiner „Untersuchung des menschlichen Verstandes" Abth. X. über Wunder aus Frankreich und Spanien berichtet. Es ist auffallend, dass Kant diese Mittheilungen nicht benutzt, obgleich er damals Hume's Buch schon gekannt haben wird.

7) **Th. II. Zweites Hauptstück. (S. 114.)**

Der hier gegebene Auszug aus Swedenborg's Hauptwerke stimmt allerdings vielfach mit der in Th. I. Abth. 2 von Kant aufgestellten geheimen Philosophie, indess ist dieser Stoff dort doch in ganz anderer Weise geistig verarbeitet und in einem vernünftigern Zusammenhang gebracht, als es bei Swedenborg der Fall ist. Jene Arbeit Kant's erleidet also dadurch keinen Abbruch. Dieser Abschnitt hier ist für Kant's Entwickelung von Interesse, da er hier deutlich merken lässt, dass er schon damals (1766) alle „die Erfahrung überschreitende Metaphysik „für ein Blendwerk halte und alle Urtheile sich jederzeit „auf die Erfahrungsbegriffe stützen müssen." (S. 113.) Dies wird dann das grosse Thema, welches den Kern seiner 15 Jahre später erschienenen Kritik der reinen V. bildet, in welcher die Metaphysik nicht mehr die Erkenntniss des jenseit der Erfahrung Liegenden bedeutet, sondern die Lehre von den in dem menschlichen Geiste selbst liegenden Formen und Stammbegriffen ist, die zwar aller Erfahrung vorhergehen, aber doch nur zur Bildung der Erfahrung benutzt werden können; während ihre Ausdehnung über die Erfahrung hinaus nur dialektisch sei und zum blossen Schein führe.

Die (S. 114) stiptische Kraft der Selbsterkenntniss bezeichnet die verdichtende Kraft derselben, von στειβω, = zusammenziehen, mit Füssen treten, verdichten.

8) **Th. II. Drittes Hauptstück. (S. 119.)**

Dieser letzte Abschnitt bestätiget das in Erl. 7 über die innere philosophische Entwickelung Kant's Angedeutete. Die Fragen über die Natur der Seele, über die Freiheit und Vorherbestimmung sowie über die Unsterblichkeit werden (S. 115) ausdrücklich als für die Philosophie unlösbar erklärt, genau wie in der Kritik d. reinen V., und es wird hier schon ausgesprochen, dass dies für diejenige Philosophie gelte „die über ihr eigen „Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenstände allein, „sondern auch deren Verhältniss zu dem Verstande des „Menschen kennt", womit schon deutlich das Wesen der spätern kritischen Philosophie ausgesprochen ist. — Ebenso stimmt das, was Kant hier (1766) über die Natur der Ursache sagt, genau mit Hume; aber es widerspricht geradezu Kant's Dissertation über die Prinzipien der Erkenntniss von 1755, in denen noch bestimmt behauptet wird, dass in der Ursache Alles enthalten sein müsse, was in der Wirkung hervortritt. (B. XXXIII. Abth. C. S. 18 u. Erl. 10 zu dieser Stelle S. 92.) Ferner sagt hier Kant (S. 117): „Man kann leicht von Allem den Grund an- „geben, wenn man sich gestattet, Thätigkeiten und Wir- „kungsgesetze zu ersinnen, wie man will. — Da Ver- „nunftgründe in solchen Fällen weder zur Erfindung noch „zur Bestätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von „der mindesten Erheblichkeit sind, so kann man nur den „Erfahrungen das Recht der Entscheidung einräumen." Deutlicher wie hier kann man mit der alten Metaphysik, Leibnitz und Wolf eingeschlossen, nicht brechen. So zeigt diese Schrift hier, dass die Wendung Kant's in seinen philosophischen Ueberzeugungen sich nicht erst von 1770 datirt, wie man gewöhnlich und auch Ueberweg annimmt, sondern dass der Umschwung, wenigstens in negativer Weise, sich schon 1766 bei Kant vollzogen hatte. Deshalb stockt auch die früher so fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit bei Kant nicht erst von 1770, sondern schon von 1766 ab, von wo bis 1781 neben der Schrift: Ueber den Unterschied der Gegenden im Raume und der Dissertation über die Sinnes- und Verstandeswelt nichts Erhebliches von Kant veröffentlicht worden ist; diese beiden Schriften stehen aber schon mit seinem neuen System in naher Verbindung.

Der Schluss unserer Schrift enthält auch schon die Andeutung, wie Kant später diese der Erkenntniss unerreichbaren Fragen aus dem moralischen Gefühl zu lösen versuchen werde, und wenn Kant als Trost über die theoretische Unlösbarkeit dieser Fragen mit den Worten schliesst: „Lasst uns in den Garten gehen und arbeiten“, so ist dies derselbe schöne Gedanke, den Goethe in dem zweiten Theile seines „Faust“ als die Lösung der ähnlichen Räthsel bietet, die den Faust im ersten Theile in Verzweiflung und Verbrechen stürzen.

XII.

Vom ersten Grunde

des Unterschieds

der Gegenden im Raume.

1768.

(Der Text ist B. XXXIII. Abth. C. S. 123—130 enthalten.)

1) **Titel.** (**S. 121.**) Dieser kleine Aufsatz Kant's ist zuerst in den „Wöchentlichen Königsberger Frage- und Anzeigungs Nachrichten“ Stück 6, 7 und 8 erschienen. Später hat Kant den wesentlichen Inhalt desselben in den § 13 seiner Prolegomenen aufgenommen (B. XXII. 35), aber sonderbarer Weise dort zum Beweise der Idealität des Raumes benutzt, während er ihn hier zum Beweis der Realität des Raumes benutzt.

2) **Der Aufsatz selbst.** (**S. 130.**) Man wird den Aufsatz besser verstehen, wenn man statt des Wortes „Gegenden“ das Wort „Richtungen“ setzt, was die Meinung Kant's deutlicher bezeichnet, wie denn Kant selbst S. 124 die Gegend als das, wohin etwas gerichtet ist, bezeichnet.

Die hier von Kant behandelte Frage ist schon in der Erl. 15 zu den Prolegomenen erörtert worden (B. LV. 29), indess mehr aus dem dort festgehaltenen Gesichtspunkte, wonach Kant aus dieser Inkongruenz der Gestalten, trotz ihrer Gleichheit und Aehnlichkeit, die Idealität des Raumes als einer blossen Form unserer

Sinnlichkeit ableiten will. Hier will Kant aus dieser Inkongruenz folgern, „dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein der Materie eine eigene Realität habe“ (S. 124); also das Entgegengesetzte, und die Kritik hat deshalb auch eine andere Richtung zu nehmen. Bei näherer Prüfung dürfte sich ergeben, dass die Sonderbarkeit, welche Kant in dieser Inkongruenz der beiden Hände, der Windungen der Pflanzen und Schneckenhäuser findet, weder als Beweismittel für die Wirklichkeit, noch gegen die Wirklichkeit des Raumes benutzt werden kann, sondern auf der isolirten oder nichtisolirten Betrachtung einer Gestalt beruht, welche sich ebenso mit der Idealität wie Realität des Raumes verträgt. Schon zwei gleiche und ähnliche rechtwinklige Dreiecke erhalten durch ihre Lage einen Unterschied gegen einander, wenn man sie so aneinander stellt, dass die längere oder kürzere Kathete beider aufeinander fällt. Das Gleich und Aehnlich gilt also nur für diese Figuren wie für viele andere, wenn man jede für sich betrachtet; da ist alles Einzelne in der einen genau dem entsprechenden Einzelnen in der andern gleich. So wie aber diese Dreiecke nicht mehr isolirt, sondern in Bezug auf einen dritten Punkt oder Ort im Raume aufgefasst werden, zeigt sich, dass sie in dieser Beziehung von einander unterschieden sind, dass z. B. die Hypothenuse des einen jenem Orte näher liegt als die andere. Diese Beziehung auf ein Drittes ist das, was man gewöhnlich Richtung und was Kant die Gegend nennt. Noch deutlicher zeigt sich dies, wenn dieser dritte Punkt zwischen den beiden Dreiecken (Gestalten) genommen wird; die gleichen und ähnlichen Gestalten werden dann zu symmetrischen Gestalten, wenn die Entfernung beider von diesem Punkte gleich ist, aber die entgegengesetzten Richtungen hat. — Schon hier hatte Kant dieselbe Schwierigkeit, die ihm die rechte und linke Hand verursachten. Bei ebenen Figuren verschwindet dieser Unterschied durch das Decken und Aufeinanderlegen derselben; aber doch nur dadurch, dass man dabei die eine Figur umkehren, d. h. ihre Richtung der der andern zuvor gleich machen muss. Wenn die Hände keine dritte Dimension hätten, so würde dies auch bei ihnen ausführbar sein; allein hier wird durch die dritte Dimension

dies gehindert, welche die ebene Fläche bei den Händen aufhebt. Dagegen findet der Begriff der symmetrischen Gestaltung auch bei ihnen volle Anwendung, wenn man, wie Kant angiebt, von ihren entsprechenden Punkten Perpendikel auf eine zwischen ihnen gelegte Ebene fallen lässt. Jene von Kant so wunderbar erachtete Symmetrie, die er Inkongruenz nennt, folgt mithin aus der Natur des Raumes selbst, indem von einem Punkte, oder von einer Linie oder von einer Ebene in demselben aus Gestalten mit gleichen Abständen ihrer entsprechenden Punkte nach entgegengesetzten Richtungen immer gebildet werden können, die isolirt einander gleich und ähnlich sind, aber in der Richtung ihrer einzelnen Theile Gegensätze bilden. Diese Richtungen sind für Getalten, wie die des menschlichen Körpers ihnen selbst einwohnende, wenn die Mittellinie oder Ebene, nach der sich die Symmetrie bestimmt, in den Körper selbst fällt und dabei nicht für die ganze Oberfläche gilt; dann hat der Mensch schon an seinem eigenen Körper und dessen empfundenen Unterscheiden des Links und Rechts Richtungen, die für ihn fest und unveränderlich bestehen, und er ist im Stande, danach alle Gestalten, Richtungen und Bewegungen ausserhalb seiner zu bestimmen. Allein da die Mittellinie, nach der diese Richtungen sich für den einzelnen Menschen bestimmen, von ihm selbst bei Umdrehung seines Körpers mit gedreht wird, so gestalten sich damit diese Bezeichnungen von links und rechts für andere Gegenstände und Bewegungen zu blossen Beziehungen, und dieselbe Bewegung oder Richtung kann bald eine linke, bald eine rechte genannt werden, je nachdem der Mensch, auf den diese Bewegungen bezogen werden, sich dreht. Deshalb ist die Bezeichnung von links und rechts für dritte Gegenstände nur der Ausdruck einer Beziehung, welche keine absolute Richtung bezeichnet, und sie nimmt deshalb in dieser Anwendung an der neckenden und wechselnden Natur aller Beziehungsformen Theil, während für den einzelnen Menschen (isolirt) dieses Links und Rechts seiende Bestimmungen bezeichnen, die von diesem Mangel der Beziehungen frei sind.

Damit dürften die Schwierigkeiten, die Kant hier behandelt, sich lösen. Aber um so sonderbarer ist es,

dass Kant daraus den Beweis für einen „allgemeinen absoluten Raum“ hernimmt. Er hat Recht, dass der Unterschied der symmetrisch geordneten Gestalten sich erst durch ihre Beziehung auf einen Ort ausserhalb ihrer herausstellt; allein dieser Ort ist in keinem Falle der allgemeine absolute Raum, unter dem Kant den einigen, aber leeren Raum versteht, den er hier auch den ursprünglichen oder den absoluten Weltraum nennt; denn in diesem fehlen alle festen Punkte zur Bemessung dieser Symmetrie, und diese Symmetrie der linken und rechten Hand würde auch in einem endlichen und diskontinuirlichen Raum bestehen bleiben, wenn nur zwischen beiden Händen eine Ebene möglich bleibt, von der die Unterschiede beider Hände gleiche Entfernungen, aber in entgegengesetzter Richtung zeigen. Diese Symmetrie oder Inkongruenz beruht also lediglich auf dieser Möglichkeit eines zwischen den beiden Gestalten befindlichen Raumes und entspringt aus der Beziehung derselben auf diesen Raum oder Ort. Diese Möglichkeit ist allerdings durch die Natur des Raumes, wie ihn die Wahrnehmung dem Menschen zuführt, immer gegeben; aber diese Möglichkeit bleibt dieselbe, mag der Raum als eine blosse Form unserer Sinnlichkeit oder als ein Verhältniss der Körper zu einander (Leibnitz) gelten, oder mag der Raum nach der Auffassung des Realismus zu dem Seienden gehören.

XIII.

Ueber

die Form und die Prinzipien der sinnlichen und Verstandeswelt.

1770.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. Abthl. C. S. 131—176.)

1) **Titel**. (**S. 131**.) Diese Schrift ist eine lateinisch geschriebene Dissertation, welche Kant in Folge der ihm damals übertragenen Professur der Logik und Metaphysik verfasste und am 20. Aug. 1770 öffentlich vertheidigte. Die deutsche hier gegebene Uebersetzung rührt von dem Herausgeber her. Diese Dissertation gilt allgemein als der Vorläufer der 11 Jahre später erschienenen Kritik d. reinen Vern. Indess trifft dies nur für die Begriffe von Raum und Zeit zu, aber nicht für die Begriffe von Kant's Kategorientafel. Dass übrigens Kant schon seit 1766 mit der Leibnitz'schen Philosophie gebrochen hatte, erhellt aus den beiden hier unter II. und III. erläuterten Schriften; aber selbst in Bezug auf die Begriffe von Raum und Zeit war Kant hier noch nicht sich vollkommen klar. Ueberweg sagt (Geschichte der Philosophie, Th. III. S. 155): „Die Zeit von 1769—1781 kann mit vollerem Recht als „die vorangegangene die Periode des Suchens nach einem „durchgängig neuen Lehrgebäude genannt werden." Bei der Wichtigkeit dieser Schrift für die innere Entwicke-

lung des Kant'schen Systems ist deren Erläuterung hier mit der entsprechenden Ausführlichkeit erfolgt.

2) **Erster Abschnitt. Begriff der Welt. § 1. (S. 136.)**

Der Ausdruck im einleitenden Satze ist etwas schwerfällig; „substantiell Zusammengesetztes" ist der Gegensatz der blossen Verbindung von Eigenschaften, Accidenzen; „ein Theil, das kein Ganzes ist", will sagen: ein Theil, der nicht wieder Theile hat, denn Ganzes und Theile sind untrennbare Beziehungsbegriffe; es giebt deshalb kein Ganzes ohne Theile und keinen Theil ohne Ganzes, so wenig wie eine Ursache ohne Wirkung (B. I. 41). „Ein Ganzes, was kein Theil ist", will deshalb sagen: Ein Ganzes, was nicht wieder Theil eines höhern Ganzen ist. Da, wie gesagt, Ganzes und Theile untrennbare Beziehungen sind, so bleibt der Ausdruck hier schwülstig und ungenau.

Der zweite Satz, S. 133, unterscheidet die anschauliche Vorstellung von der begrifflichen; jene ruht auf den Wahrnehmungen, welche die Sinne bieten, und benutzt zu ihrer Einheit die wahrnehmbaren Einheiten der Berührung und Durchdringung; die begriffliche Vorstellung gelangt dagegen zu keinem Bilde, sondern begnügt sich, die betreffenden Bestimmungen unter den allgemeinen und unbestimmten Begriff der Zusammensetzung zu befassen. Deshalb gehört zur Gewinnung des Einfachen bei der begrifflichen Verbindung blos die Beseitigung der Zusammensetzung; während die bildliche Vorstellung ein fortgehendes Theilen erfordert und das Einfache nicht erreichen kann, wenn das Theilen nicht in einer angebbaren Zeit beendet werden kann.

Näher betrachtet, sieht man, dass es sich hier nur um die unterschiedene Behandlung der Beziehungsform des Ganzen und seiner Theile handelt. Man kann diese, einem Seienden übergezogene Beziehung davon wieder wegnehmen; dann ist mit einem Male das Seiende an sich wieder erlangt, was weder Ganzes ist, noch Theile hat und deshalb hier von Kant einfach genannt wird; dies ist das, was Kant die Beseitigung des Verstandesbegriffes nennt. Man kann aber auch diese Beziehungsform festhalten, und wenn das Ganze in Theile zerlegt worden, den Theil wieder als Ganzes behandeln, das als

solches wieder in Theile zerlegbar ist; ähnlich wie jede Wirkung wieder als Ursache genommen werden kann. Dies ist das, was Kant das anschauliche Theilen eines anschaulichen Ganzen nennt, und was eine Handlung, somit einen Zeitverlauf erfordert. Diese Behandlung hat in sich selbst kein Ende, ist vielmehr bei der Untrennbarkeit der Theile von dem Ganzen unendlich, d. h. es kann das keine Theile mehr Habende nie erreicht werden, wenn man sich dabei um die besondere Natur des Gegenstandes, den man so bezieht, nicht kümmert. Stellt aber diese Natur des Gegenstandes der fernern Theilung ein unübersteigbares Hinderniss entgegen, so ist man dann ebenfalls zu dem Einfachen gelangt, d. h. zu dem, wo jene Beziehung nicht mehr anwendbar ist. Deshalb ist bei Gegenständen, wo dergleichen Hinderniss nicht vorliegt, wie bei dem leeren Raum, der leeren Zeit und bei Körpern, deren untheilbare Elemente man noch nicht hat erreichen können, das Einfache unerreichbar; es ist dies aber kein Naturgesetz, sondern nur ein anderer Ausdruck für die Leerheit dieser Beziehungsform, die eine Umwechslung ihrer Glieder ohne Ende gestattet.

Damit wird auch der feine Unterschied bei Kant zwischen „Nicht-vorstellbar“ und „Unmöglich“ verständlicher. Nicht vorstellbar oder nicht bildlich vorstellbar, wie Locke deutlicher sagt, sind das letzte Ganze und die letzten Theile, wenn man die Beziehungsform des Ganzen und der Theile an sich festhält und das Ende durch wiederholtes Theilen oder Zusammenfügen erreichen will; denn die Natur dieser Beziehungsform gestattet, ohne Ende den Theil wieder als Ganzes und das Ganze wieder als Theil zu nehmen. Deshalb ist das anschauliche letzte Einfache und letzte Ganze nach Kant nur bedingt unmöglich, weil er den Grund, weshalb die Seele diese Beziehungsform in keine Anschauung verwandeln kann, nur in der Schwäche des menschlichen Geistes sucht; aber das Einfache an sich und das letzte Ganze, die Welt an sich sind nicht absolut unmöglich, weil dies nach Kant reine Verstandesbegriffe sind, wo es dazu keiner fortgesetzten Theilung oder Zusammenfügung bedarf, sondern nur diese Beziehungsform überhaupt beseitigt zu werden braucht.

Es sind dies scharfsinnige Betrachtungen; indess ge-

langt Kant noch nicht zur völligen Klarheit hierbei, weil er den Gegensatz in der Anschauung und dem Begriffe sucht, während er vielmehr in dem Gegensatz des Seienden und der blos dem Denken angehörenden Beziehungsformen liegt. Indess ergeben doch diese Unterscheidungen, dass Kant von der alten Metaphysik sich zu trennen im Begriff ist; deren Wesen seit der Zeit der Scholastiker gerade darin bestand, dass sie mit den blossen Beziehungsformen ihr Spiel trieb und die Erkenntniss des Seienden (Anschaulichen) darüber ganz verabsäumte.

Der Schlusssatz (S. 136) ist tautologisch; denn in dem gegebenen „substantiell Zusammengesetzten“ ist schon die Beziehungsform des Ganzen und seiner Theile enthalten, also auch die Welt und das Einfache, wenn ich die Glieder dieser Beziehung nicht vertausche und mich in keine Reihe ohne Ende einlasse, d. h. wenn ich nach Kant bei dem Verstandesbegriffe stehen bleibe.

3) **Abschn. I. § 2. Die Welt. (S. 140.)**

Kant sucht hier den Begriff der Welt näher zu bestimmen, aber bleibt dabei vielfach in den Beziehungsformen befangen, die er noch irrthümlich für ein Seiendes nimmt. Der Realismus stellt drei verwandte Beziehungsformen auf: 1) das Ganze und seine Theile; 2) die Substanz und ihre Accidenzen; und 3) die Ursache und ihre Wirkung. In diesen drei Beziehungen bewegt sich dieser Paragraph. Die egoistische Welt ist die Welt Spinoza's, der sie nur für eine Substanz mit vielen Modi's oder Accidenzen erklärt; Spinoza benutzt für seine Welt nur diese eine Beziehungsform. Diese Welt will Kant deshalb als solche nicht gelten lassen; ebenso wenig die Welt, welche blos in der Form von Ursache und Wirkung gefasst wird; weil die „Begründeten“, d. h. die Wirkungen (Folgen) keine Theile seien. Dies ist freilich ein Zirkelschluss; denn die Theile kommen erst zum Vorschein, wenn man die Welt als ein Ganzes fasst. Nun ist es aber offenbar zulässig, die Welt in jeder dieser drei Beziehungsformen aufzufassen, und Kant selbst erkennt an, dass die Verknüpfung (womit er die Kausalität meint) die wesentliche Form der Welt bilde; aber sie soll sich nur auf die Einflüsse der Substanzen beziehen, und diese sollen nicht zu dem Wesen (Substanz) gehören,

sondern zu den Zuständen (*modus*, *accidens*), weil die Welt in ihrem Wesen unveränderlich sein müsse, da sonst das Substrat zur Veränderung fehlen würde. — Man sieht, wie auch Kant hier der Spielball der Beziehungsformen wird, denn die Substanz ist nur deshalb unveränderlich, weil man alle Veränderungen derselben in die Accidenzen verlegt.

Als dritte Bestimmung der Welt führt Kant die Allheit (Totalität) ein. Auch dies ist eine Beziehungsform, die leicht mit der des Ganzen gegenüber seinen Theilen verwechselt wird. (B. I. 39. 40; Ph. d. W. 187. 195.) Allein die Welt ist nicht blos ein Ganzes, was aus Theilen besteht, sondern das letzte Ganze, was alles Seiende befasst, neben welchem nichts mehr besteht, und deshalb ist diese Allheit eine wesentliche, der Vorstellung der Welt anhangende Beziehungsform, wie Kant richtig hervorhebt. Diese Allheit bildet an sich nicht das Kreuz der Philosophen, wie Kant meint; denn an sich liegt im „All“ nicht die Unendlichkeit. (B. I. 39.) Diese Unendlichkeit kommt vielmehr durch die bildliche Vorstellung der Welt als Ganzes mit seinen Theilen und als Ursache mit ihrer Wirkung hinein, wenn jene Beziehung neben einander und diese hinter einander wiederholt wird; erst dann entsteht der Widerspruch, dass die ohne Ende neben einander liegenden Theile der Welt und die ohne Ende einander folgenden Wirkungen in der Welt dennoch eine Allheit, d. h. ein beschlossenes Ganze bilden sollen, d. h. dass das Endlose ein Ende haben solle. Kant löst diese Schwierigkeit hier damit, dass sie nur das bildliche Vorstellen oder die sinnliche Anschauung treffe, aber nicht den Verstandesbegriff der Welt; der Realismus würde dies so ausdrücken: Dieser Widerspruch oder dieser von Kant in seiner Kritik als Antinomie behandelte Gegensatz verschwindet, wenn man erkennt, dass jenes All, jenes Theile habende Ganze und jene Kausalität nur Beziehungsformen des Denkens und keine Bestimmungen des Seienden, mithin auch nicht der seienden Welt bezeichnen, und dass deshalb aus der Möglichkeit, dass die beiden Glieder jener Beziehungsformen abwechselnd jedem Seienden beliebig übergezogen werden können, weder für noch gegen die Unendlichkeit der Welt nach Raum und Zeit ein Schluss gezogen werden kann.

4) **Abschnitt II. § 3. Sinnlichkeit. (S. 140.)**

In diesem Paragraphen liegt noch der Irrthum der alten Dogmatik, dass neben dem Wahrnehmen (Sinnlichkeit) auch das Denken allein im Stande sei, ein Seiendes (Gegenstand) zu erkennen. Damit kommt Kant zu einer doppelten Erkenntniss desselben Gegenstandes, zu einer sinnlichen und zu einer verstandesmässigen, und diese Unterscheidung bietet ihm das Mittel, aus den später von ihm dargelegten Schwierigkeiten herauszukommen. Die sinnliche Erkenntniss geht, wie er später darlegt, nur auf Erscheinungen; dagegen gilt Kant die verstandesmässige Erkenntniss hier noch als Erkenntniss des Gegenstandes in seiner wahren und seienden Natur. — Später, in der Kritik d. reinen Vern., hat Kant diesen letzten Satz aufgegeben und auch die Erkenntniss durch die Verstandesbegriffe (Kategorien) nur als Wissen blosser Erscheinungen gelten lassen, weil diese Kategorien zwar von der Erfahrung nicht abgeleitet seien, aber doch ihre Realität (Inhalt, Gegenständlichkeit) nur durch ihre Erfüllung mit dem Empfindungsinhalte der Sinnlichkeit erhalten können. Erst damit wurde für Kant das Ding an sich oder das Seiende zu einem für den Menschen ganz Unerkennbaren, während er hier noch das Gegentheil behauptet.

Diese Eintheilung der Erkenntniss in zwei Arten bleibt ein bedenkliches Unternehmen. Wenn die Erkenntniss zur Wahrheit führt und die Wahrheit, als die Uebereinstimmung mit dem Gegenstande (Seienden), nur eine sein kann, so kann es nicht zweierlei Arten der Erkenntniss geben; vielmehr giebt es nur eine Erkenntniss, die aber zweier Kräfte der Seele, des Wahrnehmens (I. Fundamentalsatz) und des Denkens (II. Fundamentalsatz) bedarf; nur beide, vereint wirkend, können die eine Wahrheit erreichen. Die Ansicht Kant's hier ist noch ein Rest der alten Metaphysik, die er in seiner Kritik verlassen hat, wo er zur Erfahrung Sinnlichkeit und Verstand (Kategorien) verlangt und sich von dem Realismus nur dadurch unterscheidet, dass er das Ergebniss nicht für eine Erkenntniss des Seienden, sondern nur der Erscheinung gelten lasst. Weshalb Kant in seiner Kritik die Verstandeserkenntniss nicht mehr für die Erkenntniss der Dinge an sich gelten lässt und die

hier noch festgehaltene Auffassung verlassen hat, ist aus der Kritik nicht zu entnehmen. Wahrscheinlich fällt das Studium von Hume durch Kant erst nach Abfassung dieser Schrift hier, also nach 1770; Hume machte bekanntlich den Begriff der Kausalität zu einem subjektiven (Gewohnheit), und wenn auch Kant ihm hier nicht ganz folgte, so mag ihm dies doch den Anstoss gegeben haben, die Kategorien sämmtlich nur für subjektive Formen des menschlichen Denkens zu nehmen, wie er in der Kritik ausspricht. Kant musste um so mehr dahin gerathen, als diese Kategorien mit Ausnahme des Daseins (Realität) sämmtlich nur Beziehungsformen und Wissensarten sind, die auch der Realismus nicht als Bestimmungen des Seienden anerkennt, und die schon von Spinoza und Locke grösstentheils als blosse Denkformen (*entes fictivae*) bezeichnet worden waren. Kant fühlte das Leere dieser Kategorien; deshalb verlangte er eine Erfüllung ihrer, und diese konnte nur aus dem Wahrnehmen (Sinnlichkeit) kommen; da nun dieses Wahrnehmen nach Kant nur Erscheinungen bietet, so musste Kant folgerecht schliessen, dass auch die Kategorie, die ja erst durch ihre Erfüllung ein Seiendes bezeichnet, nicht über die Erscheinung hinauskommen könne. Der Realismus sagt dagegen: Diese Kategorien sind ihrer ganzen Natur nach nur Formen des Denkens und Beziehens; sie wollen gar keinen Inhalt des Seienden abbilden oder bezeichnen, und deshalb werden sie auch dadurch, dass man sie mit einem Seinsinhalt erfüllt, oder die Beziehungsform über ein Seiendes überzieht, nicht ein Bild des Seienden, sondern dienen nur dem Denken, um den Inhalt des Seienden, wie die Wahrnehmung ihn der Seele zuführt, leichter zu fassen, zu verbinden und gleichsam mehr zu vergeistigen und sich zu assimiliren.

5) **Abschnitt II. § 4. (S. 141.)**

Die Annahme Kant's, dass das Wahrnehmen von der „besondern Beschaffenheit der Person" mit abhängt und deshalb nach Verschiedenheit der Personen verschiedene Vorstellungen des Gegenstandes zuführt, ist ohne allen Beweis hier hingestellt und ist noch ein Stück alter Metaphysik, die auf einer rohen Induktion von den Sinnestäuschungen und Sinneskrankheiten beruht und sich seit

Plato in der Philosophie fortgeschleppt hat. Für gesunde Sinne besteht diese Verschiedenheit der Wahrnehmungen nicht, und wenn auch die Art des Ueberganges des Inhaltes des Seienden in das Wissen vermittelst des Wahrnehmens dem menschlichen Wissen entzogen ist, so ist es doch kein Widerspruch, den Uebergang in dieser Weise anzunehmen, wohin schon die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Annahme bei allen Menschen und bei allem Handeln treibt. Ein Beweis ist natürlich dafür nicht möglich, aber auch kein Gegenbeweis; und wenn das Denken hier von diesen subjektiven Einflüssen befreit hingestellt wird, so ist dies eine ebenso willkürliche Annahme, wie die Annahme des Gegentheils für das Wahrnehmen.

Interessant ist hier das erste Auftreten der Theilung der sinnlichen Vorstellung in Stoff und Form, die in § 1 der Kritik wiederkehrt, und deren Schwäche dort in den Erläuterungen beleuchtet worden ist. Man möchte die Darstellung hier beinah für die bessere erklären; insbesondere ist es wichtig, wenn Kant hier sagt: „Diese „Form beweist eine Beziehung oder ein Verhältniss des „mehreren Empfundenen, aber sie ist nicht eigentlich „eine Abschattung oder eine Art Gestalt des Gegenstan„des, sondern nur ein der Seele eingefügtes Gesetz, um „die von der Gegenwart des Gegenstandes entstandenen „Empfindungen neben einander zu ordnen; denn durch „die Form oder Gestalt erregen die Gegenstände die „Sinne nicht.“ Diese Stelle fehlt in der Kritik; der hier versuchte Beweis dreht sich aber, wie dort, im Kreise. Wenn man erst die Wahrnehmung in Stoff und Form sondert und nur den erstern von dem Gegenstande kommen lässt, so folgt allerdings, dass die Form ein Zusatz der Seele ist; aber man kann nun nicht daraus wieder den Vordersatz ableiten, wie hier geschieht. — Ueberdem ist bei einfachen Empfindungen, z. B. der blauen Farbe des Himmels oder der Weisse einer Schneefläche, gar keine Mannichfaltigkeit in der Empfindung enthalten; sie kommt erst durch die räumliche Ausbreitung dieser Empfindung hinein; die Seele hätte also hier gar keinen Grund, diese einfache Empfindung der Farbe neben einander zu ordnen. Der nahe liegende Einwurf, weshalb, wenn die Gestalt von der Seele allein kommt, dennoch alle Menschen

denselben Gegenstand in derselben Gestalt wahrnehmen, wird auch hier so wenig wie in der Kritik von Kant bedacht oder beseitigt. — Wenn man fragt, wie Kant auf diese Gedanken von der Subjektivität des Raumes gekommen sein mag, so dürfte der Ursprung wohl in der Auffassung von Leibnitz zu suchen sein. Diesem galt bekanntlich der Raum nur als ein Verhältniss der darin enthaltenen Materien; ebenso nennt Kant in der hier ausgezogenen Stelle den Raum eine Form, „die eine Beziehung oder Verhältniss beweist“. Dies ist derselbe Gedanke, nur ist das Verhältniss aus einem objektiven zu einem subjektiven gemacht, was sehr nahe lag, da die Verhältnisse (τα τρος τι) schon seit Aristoteles als kein Seiendes galten. —

6) **Abschnitt II. § 5. (S. 143.)**

Interessant ist hier, dass Kant die Geometrie zur sinnlichen Erkenntniss rechnet; bekanntlich ist dies auch die Ansicht des Realismus; freilich aus einem andern Grunde.

Kant theilt hier die Verstandeserkenntniss ebenso wie die Sinneserkenntniss in zwei Arten, die reale und die formale oder logische. Diese Auffassung kehrt in der Kritik nicht wieder und ruht darauf, dass Kant hier noch annimmt, es würden durch die Verstandesbegriffe die Dinge, wie sie sind (§ 4), erkannt. Diese, den Inhalt des Seienden unmittelbar erfassenden Begriffe sind die realen; dagegen befasst die formale Verstandeserkenntniss nur jene allgemeine in der Logik entwickelten Denkgesetze und Begriffe, welche für jeden Inhalt anwendbar sind, also auch die sinnliche Erkenntniss mit befassen, sie logisch ordnen und bearbeiten.

Der Realismus hat den Unterschied der Seinsbegriffe und der Beziehungsformen. (B. I. 18. 31.) Was Kant reale Begriffe nennt, sind, wie seine spätern Beispiele zeigen, nur diese Beziehungsformen, die allerdings nicht aus der Erfahrung stammen, aber auch von dem Seienden nicht, wie Kant meint, Kunde geben. Dagegen sind die Seinsbegriffe durch das trennende und verbindende Denken aus dem Wahrnehmungsinhalte gebildet; sie allein sind ein Abbild des Seienden nach seinem allgemeinen Inhalte, und das, was Kant hier Erfah-

rungs- oder empirische (mit sinnlichem Stoff) angefüllte Begriffe nennt.

7) **Abschnitt II. § 6. (S. 143.)**

In § 8 giebt Kant Beispiele zu diesen realen Begriffen, welche das oben Erl. 6 Bemerkte bestätigen, wonach sie, mit Ausnahme des Daseins, nur Beziehungsformen und Wissensarten sind. (B. I. 31. 36.) Es ist auffallend, dass Kant auf die hier so nahe liegende Frage nicht eingeht, wie es möglich ist, dass dergleichen Begriffe, die aus der Seele des Menschen stammen, doch auch zugleich „die Dinge, wie sie sind, geben“. (§ 4.) Leibnitz hatte die prästabilirte Harmonie dazu benutzt, Spinoza die Identität von Denken und Sein, Plato seine Ideen; Kant benutzt keines dieser Mittel, aber lässt auch die Sache unaufgeklärt. Vielleicht hat ihm die Unmöglichkeit, dies zu erklären, die er in der Kritik offen anerkennt, mit dahin geführt, auch diese Begriffe später nur für subjektive Formen des menschlichen Denkens zu erklären, die für die Erkenntniss der „Dinge, wie sie sind“ nicht benutzt werden können.

Die Unterscheidung des „abziehenden“ und „abgezogenen“ ist schwerfällig ausgedrückt; und Kant selbst hält sie nicht inne (§ 8); es genügte zu sagen, dass man diese realen Begriffe von den im Leben umlaufenden Begriffen abziehen oder absondern könne, aber dass sie deshalb nicht aus dem Sinnlichen stammen.

8) **Abschnitt II. § 7. (S. 144.)**

Die Definition der sinnlichen Erkenntniss als einer verworrenen und der Verstandes-Erkenntniss, als einer deutlichen, rührt nicht blos von Wolf her, sondern gilt auch bei Leibnitz und bei Spinoza, ja schon bei Aristoteles und Plato. Sie hat aber da einen tiefern Sinn und betrifft nicht blos die Art, den Inhalt einer Vorstellung zu wissen (das Logische, wie Kant sagt), sondern den Inhalt der Vorstellung selbst und seine gedankliche Reinheit. Schon Plato erkennt nur das wahre Wissen, was aus seinen Ideen abfliesst, zugleich als das deutliche Wissen, und deshalb konnte Descartes umgekehrt das deutliche Wissen zum Kennzeichen der Wahrheit machen. Bei Leibnitz beruht dieses deutliche

Wissen auf der durch das Denken vollzogenen Umwandlung der in uns liegenden unbewussten Ideen in ein bewusstes Begreifen. — Kant lässt sich auf Alles dies nicht ein, weil es sich mit seiner, schon dem Realismus wesentlich zugewendeten Richtung nicht vertrug. Bei Wolf ist freilich jene tiefere Auffassung von Leibnitz zu einer blossen Wissensart verflacht.

9) **Abschnitt II. § 8. (S. 144.)**

In dem Schlusssatz ist das Wort „als Theile“ zu betonen; die reinen Verstandesbegriffe verbinden sich zwar mit dem sinnlichen Inhalte zu einer Vorstellung; allein sie bilden nicht einen Theil dieses Sinnlichen, sondern einen Zusatz anderer Natur.

Kant hält hier in Gemässheit seiner Auffassung der realen Verstandesbegriffe die Metaphysik noch als die Wissenschaft fest, welche das Seiende durch das Denken allein erkennt; obgleich er in seiner Abhandlung: „Träume eines Geistersehers etc.“ schon 4 Jahr vorher diese Metaphysik nicht mehr anerkennen mag und später in seiner Kritik diese Metaphysik ganz aufgiebt und nur die kritische Prüfung der der Seele einwohnenden, der Erfahrung vorhergehenden und sie erst möglich machenden Formen und Kategorien für die allein mögliche Metaphysik erklärt. Hier gilt Kant diese letztere nur als die „Vorläuferin“ der Metaphysik, und ihre Definition bleibt unbestimmter.

10) **Abschnitt II. § 9. (S. 145.)**

Dieser Paragraph schmeckt noch ganz nach der alten Metaphysik und zeigt den grossen Unterschied von Kant's Ansichten im Jahre 1770 gegen die 1781 in der Kritik auftretenden, wo Kant die Sätze der rationalen Psychologie und der Ontologie als dialektischen Schein darlegt und die Unerkennbarkeit der Dinge an sich behauptet.

Doch hat sich Kant auch später nicht ganz von diesen Begriffen der alten Metaphysik befreien können; den Begriff Gottes, als des Inbegriffes aller Realitäten, das Prinzip, wonach der niedere Grad nur durch Beschränkung des Grössten erkannt werden könne, und die Ableitung der Moral aus dem reinen Verstande hat Kant auch nach 1781 und bis an sein Lebensende festgehalten.

11) **Abschnitt II. § 10. (S. 146.)**

Da Kant unter „Verstandesbegriffen“ nur die Beziehungsformen versteht, so kann man ihm, obgleich aus andern Gründen, beitreten, wenn er deren Anschaulichkeit bestreitet. Für die Begriffe des Seienden ist diese Anschaulichkeit aber offenbar vorhanden, da die sinnliche Wahrnehmung anschaulich ist und der Seins-Begriff nur ein Trennstück von dieser bildet. (B. I. 18.) Sehr merkwürdig ist hier das Geständniss Kant's, „dass der Ver„standesbegriff als solcher leer an allem Inhalt der „menschlichen Anschauung sei“. Man könnte dies leicht als einen Widerspruch mit der frühern Definition der realen Verstandesbegriffe nehmen, welche die Dinge, wie sie sind, geben sollen (§ 4), also unmöglich leer sein können, indess meint Kant nur: leer an Anschauungs-, d. h. sinnlichem Inhalt. Dennoch bleibt dieser Ausdruck der Leere, der später in der Kritik in einem ganz allgemeinen Sinne wiederkehrt, hier immer merkwürdig; denn nach dem Frühern wird dieser Satz in der hier ihm gegebenen Beschränkung zu einer blossen nichtssagenden Tautologie, und man möchte beinah glauben, dass dem Kant hier ein Gedanke entschlüpft ist, der zwar noch nicht hierher passt, aber später bei ihm zur vollen Geltung kommt.

12) **Abschnitt II. § 11. (S. 146.)**

Hier tritt bereits der in der Kritik immer wiederkehrende Satz auf, dass die Erkenntniss der Erscheinungen die wahrste sei, „obgleich sie die innere und unbe„dingte Beschaffenheit der Gegenstände nicht ausdrücke“. Man kann nicht leicht ein grösseres Paradoxon behaupten. Der Beweis ist hier indess ein anderer als in der Kritik. In letzterer wird er auf den Unterschied vom Schein und Erscheinung gestützt und die Kenntniss der letzten, weil sie für alle Menschen die gleiche und nothwendige sei, für die wahre Erkenntniss erklärt. Dies lässt sich allenfalls noch hören, obgleich es schon schwach genug ist; allein ganz sophistisch ist die Begründung hier, wo der Begriff der Wahrheit verfälscht und aus einer Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande zu einer Uebereinstimmung des Prädikats mit dem Subjekte gemacht wird. — Man muss staunen,

wie Kant wagen konnte, dergleichen Taschenspielerkunststücke den Gelehrten zu bieten. — Auch weiss man nicht, wohin dann die Erkenntniss der Dinge, wie sie sind, aus reinen Verstandesbegriffen, gestellt werden soll, wenn die Lehre von den Erscheinungen schon die „wahrhafteste“ Erkenntniss ist. Man sieht hieraus, wie schon damals Kant mit dieser Verstandeserkenntniss nicht mehr recht fortkommen konnte und sie nur des symmetrischen Aufbaues des Systems wegen mit fortschleppte; sein Herz hing schon ganz an der Erscheinungswelt.

13) **Abschnitt II. § 12. (S. 147.)**

Die Begriffe dieses Paragraphen kehren ziemlich genau in der Kritik wieder. — Die reine Geometrie und Mechanik haben einen weitern Inhalt, als blos den Raum und die Zeit oder die Grösse; vielmehr befasst jene auch die Gestalt und diese die Bewegung. Abweichend von der Kritik, aber richtiger, wird hier die Zahl als ein Verstandesbegriff hingestellt, womit Kant das meint, was der Realismus Beziehung nennt. In der Kritik gilt die Zahl nur als ein Produkt des Zählens, kann also ohne Zeit nicht entstehen, während hier mit Recht nicht blos die zeitlich sich folgenden Einzelnen, sondern auch die räumlich neben einander befindlichen Einzelnen den Gegenstand der Zahlbeziehung abgeben können. Indess ist Kant, wie das Spätere ergeben wird, schon hier dieser richtigern Ansicht nicht treu geblieben.

Die Eleatische Schule (*Parmenides*) erkannte nur das Sein als wirklich, und dies sollte nur Eines sein. Das Viele und das Wechselnde sei ein nichtiger Schein; die Sinneswahrnehmung verführe die Menschen zur Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen. — Dies stimmt nur sehr entfernt mit dem Idealismus Kant's.

14) **Abschnitt III. § 13. (S. 148.)**

Was Kant die Form des Weltalls nennt, ist realistisch ausgedrückt die Einheitsform derselben oder das, was macht, dass das Viele in ihr als eine Einheit oder als die Welt aufgefasst werden kann. Der Realismus kennt überhaupt zwei Arten von Einheitsformen, seiende

oder wahrnehmbare und beziehende, aus einzelnen Beziehungsformen sich ableitende; letztere bestehen deshalb nur im Denken und erheben das viele Seiende nur für den denkenden Menschen zu einer Einheit. Zu jenen seienden Einheiten gehören die Berührung in Raum und Zeit, die Durchdringung und die anziehenden Kräfte (einschliesslich des Begehrens); zu diesen beziehenden Einheiten gehören hauptsächlich die Einheit des Ganzen, der Kausalität und die aus der Gleichheit der Vielen hervorgehende Einheit. (B. I. 26. 52.) Es ist leicht, diese Grundformen in der Darstellung Kant's wieder zu erkennen, und sie gewinnt dadurch an Deutlichkeit. Die einenden sinnlichen Formen sind nach Kant Raum und Zeit, womit die Berührung und Durchdringung, so wie die Annäherung befasst ist, obgleich Kant diese näheren Bestimmungen weglässt. Er macht diese Formen zu subjektiven, was indess ihre einende Kraft nicht aufhebt. Die einende Form des Verstandes soll die Kausalität sein; sie gehört auch dazu, aber sie ist nicht die einzige.

Abweichend von der Kritik lässt Kant hier die sinnlichen Formen nur für die körperlichen Gegenstände gelten, nicht für die unkörperlichen; also nicht für die menschliche Seele. In der Kritik ist auch die Seele nur in der Form der Zeit erfassbar, und desshalb gehört das, was wir von ihr durch die Selbstwahrnehmung wissen, nur zur Erscheinung. Kant scheute sich hier noch, so weit zu gehen, obgleich die Kritik hier sicher konsequenter ist.

15) **Abschnitt III. § 14. Die Zeit. (S. 153.)**

Diese Ausführungen über die Zeit enthalten so ziemlich schon das, was Kant später in der Kritik sagt; No. 1 hier stimmt mit No. 1 in § 4. der Kritik; No. 2 und 3 hier mit No. 4 dort; No. 4 hier ungefähr mit No. 3 dort; mit Recht wird hier die Stetigkeit mehr hervorgehoben; No. 5 hier stimmt mit Litt. a) und b) in § 6 dort; No. 6 und 7 hier stimmen mit Litt. c) § 6 dort. Das unter No. 4 hier besprochene Gesetz in Betreff der stetigen Natur jeder Veränderung in der Erscheinungswelt ist in der Kritik als zweite Analogie der synthetischen Grundsätze (B. II. 207) aufgenommen.

Was sich gegen diese Ausführungen vom Standpunkt des Realismus sagen lässt, ist in den Erläuterungen zur Kritik (B. III. 5—15) schon geschehen, und es wird deshalb dorthin verwiesen. Der Hauptirrthum Kant's liegt darin, dass er meint, die Vorstellung der Zeit gehe allen Erfahrungen voraus. Man kann nur zugeben, dass die Zeit in jeder einzelnen Wahrnehmung mit wahrgenommen wird, und zwar als eine bestimmte Grösse. Das Denken kann diese Zeit von dem übrigen Wahrnehmungsinhalt abtrennen; dann ist die Vorstellung der leeren Zeit erreicht. Es zeigt sich dann weiter, dass verschiedene Zeiten stetig an einanderstossen und damit zu einer grössern Zeit werden, die selbst im steten Flusse sich befindet; der eine Zeitpunkt kommt heran und verschwindet, um dem nächsten Platz zu machen. Dies gilt von der leeren, wie von der erfüllten Zeit. Da die Erfahrung für die leere Zeit keine Grenze bietet, so fehlt dem menschlichen Vorstellen diese Grenze, und deshalb kann die Vorstellung der Zeit ohne Ende ausgedehnt werden, woraus die Unendlichkeit der Zeit sich bildet. Dies Alles erklärt sich einfach aus dem Wahrnehmen und der Bearbeitung seines Inhaltes durch das Denken. Nur weil die Zeit in allen Wahrnehmungen vorkommt und selbst in denen der innern Seelenzustände, neigt man so leicht dazu, die Zeit als etwas den Wahrnehmungen Vorausgehendes oder als etwas nur dem innern Sinne (Selbstwahrnehmung) Angehöriges zu nehmen. Weil die Zeit in allem Wahrgenommenen steckt, meint man, sie sei gar nicht durch die Wahrnehmung gegeben, sondern etwas der Seele Angeborenes oder ein Gesetz der Seele, wie Kant sich ausdrückt. Kant hat Recht, dass aus der Folge der Dinge oder der Vorstellungen, wie Locke will, die Zeit nicht abgeleitet werden könne; denn diese Folge ist selbst nur das Fliessen der Zeit, d. h. eine einzelne Eigenschaft der Zeit, die nur mit der Zeit selbst wahrgenommen werden kann, wie man mit der Gestalt eines Dreiecks auch nothwendig seine Grösse wahrnimmt; aber deshalb ist keines die Bedingung des andern, sondern die Wahrnehmung befasst die Zeit mit all ihren Eigenschaften, wie das Dreieck mit all seinen Eigenschaften, zusammen und als Eines. Weitere Erläuterungen über

den Zeitbegriff sind in den Erläuterungen zu Locke (B. L. 187) zu finden.

16) **Abschnitt III. § 15. Der Raum. (S. 157.)**

Der Leser wolle hier zunächst einen groben Druckfehler berichtigen. Es sind dem Text B. XXXIII. S. 156 hinter nicht, als dem letzten Worte der zehnten Zeile von unten, folgende Worte zuzusetzen: „auf einer erdach-„ten, sondern anschaulich gegebenen Voraussetzung be-„ruhn, die gleichsam die subjektive Bedingung aller Er-„scheinungen ist, in denen die Natur nur immer den „Sinnen sich kund geben kann. Wäre daher der Begriff „des Raumes nicht“; welche Worte von dem Setzer übersprungen und von dem Correktor übersehen worden sind.

Die hier gegebenen Ausführungen über den Raum entsprechen genau den vorgehenden über die Zeit und kehren, nur in etwas veränderter Ordnung, auch in der Kritik wieder. Das dort in den Erläuterungen dazu Bemerkte gilt deshalb auch hier und wird eine Verweisung darauf hier genügen. Auch hier ist die Darstellung Kant's etwas ursprünglicher und frischer, deshalb auch noch deutlicher wie in der Kritik. — Man kann allerdings den leeren Raum nicht für sich wahrnehmen, aber wohl den erfüllten, d. h. man nimmt den Körper und den Raum, den er ausfüllt, gleichzeitig wahr; aber das trennende Denken kann aus dieser Wahrnehmung die Erfüllung absondern, wo dann der leere Raum als ein Theil der ganzen Wahrnehmung übrig bleibt. Deshalb gehört auch der leere Raum zu den wahrgenommenen Bestimmungen. Die einzelnen Eigenschaften des Raumes können allerdings nicht aus einem Begriffe abgeleitet werden, sondern nur aus der Wahrnehmung desselben ausgetrennt werden; aber dies hebt nicht auf, dass die Vorstellung des Raumes erst durch die Wahrnehmung gewonnen worden ist.

Die Worte in der Anmerkung S. 155, „ein Raum, der „nicht die Grenze eines andern ist, ist erfüllt (solid)“, sind unverständlich; dies gilt aber auch von dem lateinischen Text: „*Spatium quod non est terminus alterius, est completum (solidum)*“.

S. 153 ist schon die Zeit für das unbedingt erste formale Prinzip der sinnlichen Welt erklärt worden; deshalb konnte dasselbe hier nicht von dem Raum ebenfalls

gesagt werden; Kant meint wohl, dass beide zusammen die ersten Prinzipien bilden, wie das Spätere ergiebt.

Unter „formalem Prinzip“ ist das Prinzip der Einheit, was das Viele zu Einem verbindet, zu verstehen. (Erl. 14.) Dies ist auch der Sinn des Titels der Dissertation. Indess kann damit auch ein dem Wissen und nicht dem Sein angehörendes Gesetz gemeint sein, in welchem Sinne es Lambert in seinen Briefen an Kant gebraucht. (B. 57. S. 363.)

17) **Abschnitt III. § 15. Folgesätze. (S. 158.)**

Auch hier wolle der Leser zunächst einen Druckfehler berichtigen. S. 158, Zeile 20 von oben muss es heissen: Zählen, nicht Zahlen.

Vermöge der Stetigkeit des Raumes und der Zeit sind beide Einheiten, auf die deshalb die Beziehung des Ganzen und der Theile nicht anwendbar ist. Erst wenn man in Gedanken den Raum oder die Zeit in Theile sondert, kann man die Beziehung dieser auf einander ein Ganzes nennen. Dies beweist weder für, noch gegen die Subjektivität dieser Begriffe. — Offenbar unrichtig ist Kant's Behauptung, dass das Unendliche des Raumes und der Zeit den Grund jedes Theiles derselben enthalte; vielmehr sind die endlichen durch Körper oder Vorgänge erfüllten Raum- und Zeit-Grössen das, was der Mensch zuerst wahrnimmt; die Unendlichkeit derselben ist eine viel später hinzutretende Bestimmung, die selbst ganzen Völkern, wie den Griechen zu Homer's Zeiten, gefehlt hat.

Richtig ist, dass das Denken die Anschauung des Raumes und der Zeit nicht ersetzen kann; dies gilt aber allgemein für jeden Inhalt des Seienden; dieser Inhalt kann nie durch das Denken, sondern nur durch das Wahrnehmen dem Wissen der Seele zugeführt werden; dagegen kann das Denken diesen Inhalt und auch den Raum und die Zeit bearbeiten und insoweit auch erläutern.

Die hier von Kant gebotene Auffassung der Geometrie kehrt in der Kritik wieder (B. II. 559) und ist dort schon in ihren Mängeln dargelegt worden.

Unter „Accidenzen“, S. 158, sind hier die Qualitäten im Gegensatz der Quantität gemeint, mit welcher letzten nach Kant die Geometrie sich allein beschäftigt.

Der Satz des Widerspruchs bedarf, richtig ausgedrückt, der Zeit nicht, wie Kant später in der Kritik

selbst anerkennt, obgleich ihm auch dort die richtige Formel nicht gelingt. (B. I. 37; B. II. 179; B. III. 35; Ph. d. W. 154.)

Die Streitfrage, ob die Vorstellungen des Raumes und der Zeit angeboren sind oder nicht, wird erst eine solche für Kant dadurch, dass er ihnen die Objektivität nimmt. In diesem Sinne giebt Kant die richtige Antwort; sind diese Vorstellungen nur subjektive, so sind sie nur so angeboren wie die Fundamentalsätze der Erkenntniss, d. h. der Mensch muss in seinem Vorstellen und Denken danach verfahren; dieses Gesetz ist ihm angeboren, aber nicht die Kenntniss dieses Gesetzes; vielmehr muss er diese Kenntniss erst durch trennendes Denken aus den Beobachtungen der Vorgänge im eigenen Vorstellen erwerben. Man sehe B. 52. S. 6. 12. 17. 20.

18) **Abschnitt IV. § 16. (S. 159.)**

Von hier ab weicht der Inhalt dieser Dissertation ganz von Kant's späterem, in der Kritik hervortretenden Systeme ab. In letzterem sind auch die Verstandesbegriffe nur subjektive Formen des menschlichen Denkens, wie Raum und Zeit nur Formen des menschlichen Wahrnehmens sind, und jene Begriffe und das mit ihrer Hülfe gebildete Wissen von der Natur und der Seele geben nur ein Wissen von Erscheinungen, aber keine Erkenntniss der Dinge an sich. Hier in dieser Dissertation gelten aber diese Kategorien Kant noch als real, d. h. sie geben die Dinge, wie sie sind (§ 4). Deshalb hält Kant hier noch an einer Erkennbarkeit der Dinge an sich und der Welt durch den Menschen fest. Es ist deshalb unrichtig, wenn Rosenkranz (Kant's Werke, B. XII. 152) sagt: „Kant unterscheidet in der Dissertation von 1770 „das sinnliche Auffassen des Phänomens von dem reinen „Begriffe des Verstandes ganz so, wie er es in der Kritik „der reinen Vernunft thut."

Kant giebt indess von diesen Verstandesbegriffen weder eine Aufzählung noch eine nähere Erläuterung, und ebenso wenig ist das, was Kant an Erkenntnissen über die Dinge-an-sich aus diesen Begriffen hier herleitet, irgend erheblich; vielmehr wendet sich Kant sehr bald hiervon ab und behandelt in dem letzten Abschnitte die Fehler und Irrthümer, wenn die Prinzipien der sinnlichen Erkenntniss mit denen der verstandesmässigen Erkennt-

niss vermengt und daraus dann allgemeine Gesetze für die Dinge an sich abgeleitet werden, in welchem Gebiete sich Kant wieder freier bewegen und klarer aussprechen kann, da es sich hier nur um Beseitigung jener zahllosen Grundsätze handelt, welche sich in die scholastische Metaphysik durch Verwechslung der Beziehungen mit Seinsbegriffen eingeschlichen hatten, und mit deren Hülfe man glaubte eine Erkenntniss des jenseit der Erfahrung Befindlichen erreichen zu können. Dagegen ist die Dürftigkeit und Dunkelheit dieses vierten Abschnitts erklärlich, weil jene Verstandesbegriffe in Wahrheit nur Beziehungsformen sind, mittelst deren es vergeblich ist, eine wirkliche Erkenntniss des Seienden erreichen zu wollen. Kant beschränkt sich deshalb in diesem 4ten Abschnitt nur darauf, den sogenannten *Influxus substantiarum*, der seit Leibnitz ein sehr viel behandeltes Thema war, gegen Leibnitz zu vertheidigen und näher zu begründen. Daraus kann man schon abnehmen, dass es sich hier lediglich um Schwierigkeiten handelt, die sich die Philosophie durch ihre voreiligen Abstraktionen und Induktionen, so wie durch die Umwandlung der Beziehungen in Seinsbegriffe erst selbst bereitet hatte. Deshalb bleibt auch das Ergebniss, was Kant hier bietet, wie gesagt, dürftig; Kant selbst kann aus den Beziehungsformen nicht herauskommen, weil sie ihm noch für Begriffe des Seienden gelten. Selbst Rosenkranz sagt von diesem vierten Abschnitt: „er ist viel unvollkommener und hin und wieder sogar verworren.“ (Kant's Werke B. XII. 154.)

Der Raum und die Zeit haben allerdings durch die Berührung und Durchdringung eine einende Kraft in sich; indess erkennt der Realismus bereitwillig an, dass diese Einheit nicht die einzige ist, vermöge der die Welt als Eine gilt: es bedarf dazu aber nicht der angeblichen Subjektivität des Raumes und der Zeit, worauf Kant sich hier stützt. Wenn nun Kant in den folgenden Paragraphen diese verstandesmässige, also wahre und wirkliche Einheit der Dinge, wie sie sind, in die Kausalität und Abhängigkeit derselben von einer Ursache verlegt, so ist auch diese Einheit der Welt nur eine, neben welcher noch andere Einheitsformen derselben bestehn. Der ganze Gedanke zeigt sich aber als ein falscher, weil die Kausalität oder das Entstehen Eines aus dem Andern kein

Vorgang im Sein ist, sondern nur eine Beziehungsform, die das Denken dem regelmässigen zeitlichen Folgen überzieht. (B. I. 40.)

19) **Abschnitt IV. §§ 17. 18. 19. (S. 161.)**

Die meisten Sätze sind hier tautologisch, wie es bei Beziehungsformen, die an sich leer sind, nicht wohl anders sein kann. So giebt das blosse Dasein mehrerer Dinge noch keinen Verkehr (*commereium*) derselben mit einander, weil das Dasein eben nichts, wie das Sein, ohne weitern Inhalt ist. Ebenso folgt die Gemeinschaft der Dinge nicht aus ihrer Abhängigkeit von einer Ursache; denn die Kausalität begründet nur die Einheit der Wirkung mit ihrer Ursache, aber nicht die Einheit (Gemeinschaft) der mehreren Wirkungen einer Ursache unter einander. Kant's Sätze sind hier alles analytische Urtheile, deren Prädikate schon in dem Subjektbegriff gesetzt sind. — Unter „nothwendigen Substanzen" in § 18 sind die Substanzen zu verstehen, die keine Ursache haben und doch bestehen; das „nothwendig" ist hier die Verneinung der Abhängigkeit von einer Ursache, obgleich in einem andern Sinne auch die Wirkung nothwendig ist, insofern sie, wenn die Ursache da ist, folgen muss. Dieser Gebrauch des „nothwendig" ist bei Kant noch sehr häufig; er hat ihn aus der alten Metaphysik mitgebracht und das Verständniss wird dadurch erschwert, weil das Nothwendige in Wahrheit nicht dem Sein angehört, sondern nur eine Wissensart bezeichnet. (B. I. 62.) — Dass die Welt aus Zufälligem bestehe (§ 19), ist auch ein tautologischer Satz; denn unter „Welt" ist hier die Einheit der in ihr enthaltenen Dinge (Gemeinschaft) gemeint, und da Kant diese verstandesmässige Einheit, wie sich später ergiebt, nur aus dem Ursprunge der vielen Dinge aus einer Ursache (Gott) herleitet und keine andere verstandesbegriffliche Einheit anerkennt, so folgt von selbst, dass wenn diese vielen Dinge geeint (eine Welt) werden sollen, sie keine nothwendigen sein dürfen, sondern eine Ursache haben, d. h. zufällig sein müssen. Also ist auch dieser anscheinend paradoxe Satz nur eine Tautologie in Folge selbstgemachter Begriffe.

20) **Abschnitt IV. §§ 20. 21. 22. (S. 162.)**

Der erste Satz in § 20 ist eine reine Voraussetzung

ohne Beweis und steht sogar mit dem strengen Begriff der Substanz, wie ihn Spinoza aufstellt, in Widerspruch. Indess stellt ihn Kant hier nur als Hypothese auf, um daraus die Einheit der Verstandeswelt abzuleiten, und da diese für ihn unzweifelhaft besteht, so gilt ihm deshalb rückwärts auch jene Hypothese als wahr. Die weitern Sätze in §§ 20 und 21 sind rein analytische Sätze aus diesem vorangestellten Satz. — In § 22 kommt Kant selbst auf das Bedenken, ob die Abhängigkeit der mehreren Substanzen von einer Ursache auch zu ihrer Gemeinschaft (zum *Influxus substantiarum*) genüge. Indess geht Kant darüber hinweg, weil er keine andere Erklärung finden kann. Kant nennt hier diese Gemeinschaft „Harmonie", in welchem Worte indess mehr liegt als eine blosse, durch gegenseitige Einwirkung nach allgemeinen Gesetzen gebildete Gemeinschaft der Substanzen; deshalb nennt sie Kant auch nur die allgemein festgestellte Harmonie und setzt sie der des Leibnitz und Malebranche entgegen; letztere beide nennt Kant ideal und sympathisch, weil sie nicht aus allgemeinen, ein für allemal von Gott gegebenen Gesetzen von selbst folgen, sondern für jede einzelne Substanz nach ihrer Besonderheit von Gott eingerichtet ist (prästabilirte Harmonie des Leibnitz) oder in jedem einzelnen Falle nur durch Mithülfe Gottes zu Stande kommt (Occasionalismus des Malebranche). Diese letztern Gemeinschaften erklärt Kant für keine wirklichen und deshalb die daraus hervorgehende Welt nur für eine ideale.

21) **Abschnitt IV. Zusatz zu § 22. (S. 163.)**

Es ist hier zunächst ein Druckfehler zu berichtigen; S. 163 des Textes in B. XXXIII. vorletzte Zeile, muss es heissen „nicht weit" statt: weit.

Kant selbst fühlt die Armseligkeit der von ihm aus den Verstandesbegriffen hier hergeleiteten Sätze über die Welt an sich, oder über die Dinge, wie sie sind. Er sucht deshalb in dem Zusatz hier diesen Mangel etwas zu verbessern. Kant will hier die verstandesmässige Ursache der sinnlichen Formen der Erscheinungen ermitteln, und da die Seele als Ding an sich in der Verstandeswelt mit den andern Dingen nur durch Einheit ihrer gemeinsamen Ursache nach den Ausführungen der frühern Pa-

ragraphen in Gemeinschaft steht, diese Gemeinschaft aber in der sinnlichen Form sich nur als Raum und Zeit darstellt, so wird ihm der unendliche Raum und die unendliche Zeit die erscheinende Allgegenwart und Ewigkeit der gemeinsamen Ursache der Dinge an sich, d. h. Gottes. — Indess ist Kant verständig genug, dies nur als ein metaphysisches Spiel zu geben, und in der That ist mit solchen Sätzen nicht das Mindeste für die Erkenntniss anzufangen, und ihr Beweis beruht auf einer Reihe künstlicher Begriffe, deren Schwäche schon oben dargelegt worden ist.

Nicol. Malebranche, geb. 1638, gest. 1715, wollte den von Descartes angenommenen Einfluss zwischen Körper und Seele, der an sich als unbegreiflich galt, dadurch erklären, dass Gott bei Gelegenheit jedes einzelnen leiblichen Vorganges die entsprechende Vorstellung in der Seele erweckt und ebenso bei Gelegenheit jedes einzelnen entstehenden Willens die demselben entsprechende Bewegung des Körpers erweckt. Dies System erhielt den Namen Occasionalismus. Zugleich lehrt Malebranche, dass wir alle Dinge in Gott schauen, der der Ort der Geister sei, indem wir Theilnehmer an seinem Wissen seien. Der Unterschied gegen Kant liegt hier hauptsächlich darin, dass Kant nur die erscheinende Gemeinschaft der Seele und Körper in Raum und Zeit zu einer Erscheinung Gottes macht; es gilt ihm also diese Gemeinschaft nicht für die Dinge, wie sie wirklich sind, sondern nur für die aus den subjektiven Gesetzen der menschlichen Seele hervorgehende Erscheinung der Welt. Diesen Unterschied hat Kuno Fischer in seiner Geschichte der neuern Philosophie (I. Ausgabe B. III. 261) übersehen; überhaupt legt Fischer auf diesen Zusatz zu § 22 einen zu grossen Werth, wenn er sagt, dass Kant hier im Begriff, die Frage nach der Möglichkeit der metaphysischen Erkenntniss kritisch aufzulösen, dicht an die Mystik streife. Kant behandelt diesen Zusatz durchaus nicht so ernst, sondern giebt sie nur als eine Probe, wie biegsam die Metaphysik ist, wenn man sich von den Schranken der Erfahrung frei macht.

Ueberweg findet in diesem Zusatz zu § 22 eine „mystisch theosophische Anschauung, die Kant nur wegen „der ihr fehlenden wissenschaftlichen Klarheit zurückge-

„drängt habe.“ (Geschichte der Philosophie. Abth. III. S. 156.) In der Kritik sind diese Gedanken verlassen, da dort das ganze Prinzip der Erkennbarkeit der Dinge, wie sie sind durch die Verstandesbegriffe, von Kant wieder aufgegeben ist.

22) **Abschnitt V. § 23. (S. 165.)**

Zunächst wolle der Leser einen Druckfehler Seite 164 Zeile 20 von unten verbessern; es darf nicht heissen: „Dagegen ist“ sondern: Indess ist u. s. w., da der Gegensatz gegen diese Periode erst später mit den Worten: „Allein in der reinen Philosophie“ u. s. w. beginnt.

Die Ausdrücke: „In den Naturwissenschaften und „der Mathematik giebt der Gebrauch auch die Verfahrungs-„weise“ (*usus dat methodum*) und: „In der reinen Philoso-„phie geht dagegen die Verfahrungsweise allen Wissen-„schaften voraus“ (*methodus antevertit omnem Scientiam*), sind dunkel und wollen wohl sagen, dass der Aufbau der Wissenschaften in jenem Falle schon beginnt, ehe man die obersten Begriffe und Grundsätze erreicht hat, indem diese erst durch diesen allmählichen Aufbau der Wissenschaft sich herausstellen, während der Aufbau der reinen Philosophie mit den obersten Begriffen und Grundsätzen beginnen müsse und damit schon die Erzeugung der Wissenschaft selbst sei. Es ist also so ziemlich der Gegensatz des induktiven und deduktiven Verfahrens. Kant erklärt hier diese Verfahrungsweise, d. h. diese deduktive Methode und die ihr zur Unterlage dienenden obersten Verstandesbegriffe noch für ganz unbekannt; d. h. er erkennt die bisherigen Systeme der Metaphysik für solche nicht an. Dieser Satz kehrt auch in der Kritik wieder; aber dort ist er konsequent, weil da die Kategorien nur noch als subjektive Formen gelten, welche nur auf das den Sinnen Erscheinende anwendbar sind; allein hier, wo Kant noch eine Verstandes-Erkenntniss der Dinge, wie sie sind, annimmt, hätte dieser Satz einer Begründung bedurft, zumal Kant selbst in Abschn. IV. dieser Schrift ein Stück Metaphysik gegeben hat. Indess lehnt Kant eine weitere Ausführung hierüber ab und geht auf ein Thema über, was verständlicher und interessanter ist, nämlich auf die Gefährdung der Metaphysik durch Vermengung der Grundsätze der sinnlichen Erkenntniss

mit denen der Verstandeserkenntniss. Obgleich die Stellung des Thema's in dieser Fassung auf einem Irrthum über die Natur der Erkenntniss überhaupt beruht (Erl. 4), so gelangt Kant doch zu wahren, wenn auch nur negativen Ergebnissen, und Kant giebt ein anschauliches Bild von der leichtfertigen Methode der alten Metaphysik in Aufstellung ihrer obersten Grundsätze.

23) **Abschnitt V. §§ 24—26. (S. 168.)**

Der Leser wolle zunächst einen Druckfehler berichtigen. Auf Seite 165 B. XXXIII. muss es in Zeile 5 von unten heissen: eines Urtheils, statt: ein Urtheil.

In diesen Paragraphen treten die Anfänge dessen hervor, was Kant später in seiner Kritik die transscendentale Dialektik genannt hat. Er sagt dort: (B. II. 290.) „Keine Kraft der Natur kann von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen; daher würden weder der Verstand für sich allein, noch die Sinne für sich irren; deshalb kann der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werden, wodurch es geschieht, dass die subjektiven Gründe des Urtheils mit den objektiven zusammenfliessen und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen.“ — Aehnlich sagt hier Kant: „man solle sorgen, dass die „Grundsätze der sinnlichen Erkenntniss nicht ihre Grenze „überschreiten und die Verstandeserkenntniss anstecken.“ — Insoweit stimmen diese Sätze beinah wörtlich überein; indess ist dennoch das hier behandelte Thema in der Kritik zu einem ganz andern dadurch geworden, dass Kant hier noch eine Erkenntniss der Dinge, wie sie sind, durch die Kategorien (Verstandeserkenntniss) annimmt, während in der Kritik die Dinge an sich für ganz unerkennbar gelten, die Kategorien nur auf die Erscheinungen anwendbar seien und die Erfahrung überhaupt ermöglichen sollen. Dadurch hat sich das Thema in beiden Schriften umgekehrt; hier sagt Kant, man solle die der sinnlichen Erkenntniss anhängenden Schranken nicht auf die Verstandeserkenntniss ausdehnen und dadurch letztere, welche die Dinge an sich erkennt, zu Irrthümern verleiten; dort sagt Kant: Die Verstandeserkenntniss (die Kategorien) solle nur auf die Sinneserkenntniss (die Erscheinungen) sich beschränken, und jede Anwendung der-

selben auf die Dinge an sich führe zu dem Irrthum; d. h. hier wird vor der Verbindung beider Erkenntnissarten gewarnt; dort, in der Kritik, wird vor deren Trennung gewarnt. Trotzdem wird der Leser bemerken, dass das Prinzip, um das es sich hier handelt, in beiden Schriften dasselbe ist, und nur weil Kant später den hier noch verfochtenen Satz aufgab, dass die Dinge an sich durch den Verstand erkennbar seien, musste dieses Prinzip damit eine andere Gestalt annehmen und das hier behandelte Thema in das Gegentheil verkehren. — Für die innere Ausbildung des Kant'schen Idealismus ist in jedem Falle dieser Punkt von Interesse.

Das in der Anmerkung S. 166 gegebene Beispiel wird das im Text Gesagte erläutern; in dem Satze: „Was ist, ist irgendwo", enthält das Prädikat in dem w o die Forderung, dass alles Seiende in einem Orte, d. h. in dem Raume sein müsse. Nun ist aber der Raum nach Kant nur eine sinnliche Erkenntniss, d. h. nur die Form, unter der der Mensch bei seinem Sinneswahrnehmen die äussern Gegenstände sich vorstellen muss, also kann dies Prädikat nicht auf die Dinge a n s i c h angewendet werden, weil die Räumlichkeit ihnen nicht an sich anhaftet, sondern nur eine subjektive Zuthat des wahrnehmenden Menschen ist. In § 25 wird dies von Kant selbst näher erläutert. Auffallend ist aber in § 25, dass Kant den Satz für durchaus wahr erklärt: „Was durch irgend eine „Anschauung nicht erkannt werden kann, ist nicht denk-„bar und daher unmöglich." Dieser Satz würde alle Verstandeserkenntniss der Dinge an sich, die Kant hier noch festhält, aufheben, denn der Verstand ist eben ein Denken und kein Anschauen. Vielmehr passt dieser Satz erst in die Kritik, wo Kant den Gebrauch der Kategorien über das anschaulich Gegebene hinaus für unzulässig und dialektisch erklärt. — Dies zeigt, wie Kant schon hier durch seine Subjektivirung von Raum und Zeit unwillkürlich dahin gedrängt wurde, auch die Kategorien nur für diese anwendbar zu erklären und damit alle Erkenntniss der Dinge an sich zu bezweifeln.

Die drei in § 26 gegebenen Regeln sind für sich schwer verständlich; ihre Erläuterung wird sich aus dem Folgenden ergeben.

24) **Abschnitt V. § 27. (S. 170.)**

Für Kant gilt die Seele des Menschen, wie er sie hier auffasst, noch nicht als eine Erscheinung, sondern noch für ein Ding an sich, während in der Kritik Alles, was der Mensch von seiner Seele weiss, nur zu den Erscheinungen gehört. Hier geht Kant noch nicht so weit; in § 15 sagt er nur vorsichtig: „Die Zeit fasst in ihre Beziehun„gen Alles zusammen, auch den Raum und die Accidenn„zen, die nicht in den Beziehungen des Raumes enthalnten sind, wie die Vorstellungen der Seele.“ Deshalb ist für Kant hier die Seele noch ein durch den Verstandesbegriff erkanntes Ding, d. h. ein Ding an sich, und deshalb kann von derselben nicht ausgesagt werden, dass die Seele einen Ort im Raum haben müsse, und man dürfe die Frage nach einem solchen Ort nicht stellen. — Nun wirkt indess die Seele auf ihren im Raum befindlichen Leib, und deshalb ist es nicht zu fassen, wie dies möglich sein soll, wenn die Seele nicht selbst in diesem Leibe sich befindet. Kant sucht diese Bedenken dadurch zu erledigen, dass er sagt: „Die Gegenwart „der Seele in einer körperlichen Welt sei nur eine wirk„same und keine örtliche.“ Derselbe Gedanke ist schon in Kant's Dissertation über die physische Monadologie enthalten, die er 1755 geschrieben hat, obgleich Kant damals den Raum noch nicht als „eine subjektive Form der menschlichen Sinnlichkeit“ erklärte. Für den Realismus, dem der Raum als wirklich gilt, ist dieser Gedanke unverständlich; denn wenn etwas im Raum wirken soll, d. h. seine Kraft räumlich ausbreiten soll, so muss es auch selbst im Raum sein. Hier, wo Kant die Wirklichkeit des Raumes bestreitet, bedurfte es indess gar nicht dieser künstlichen Unterscheidung zwischen Wirksamkeit und Oertlichkeit; vielmehr folgt aus der Subjektivität des Raumes, als einer blossen sinnlichen Form, von selbst, dass der Raum nicht blos für die unkörperlichen, sondern überhaupt für alle Dinge, wie sie sind, keine Geltung habe, und dass man also für die Dinge an sich überhaupt keinen Ort verlangen oder setzen kann. Man sieht, wie Kant seine eigene Hypothese noch nicht auszunutzen versteht und noch bei Euler und seinen frühern Ansichten Hülfe sucht, die von der Wirklichkeit des Raumes ausgehen. Uebrigens ist hiermit die An-

merkung am Ende (S. 175. B. XXXIII.) zu vergleichen, wo Kant nochmals auf diese Frage zurückkommt.

Aehnliche Unklarheiten finden sich in den folgenden Betrachtungen über Gott. Schon der Satz: Dass Etwas nicht an mehreren Orten zugleich sein könne, ist bedenklich; jeder Körper, der einen Raum einnimmt, ist an allen Orten in diesem Raume zugleich; so könnte auch Gott die Welt ganz erfüllen, d. h. an allen Orten zugleich sein. — Auch was Kant über die Zeit in Bezug auf Gott sagt, ist so vorsichtig ausgedrückt, als scheute er sich, gegen die Bibellehre zu verstossen.

25) **Abschnitt V. § 28. (S. 172.)**

Die Dunkelheit in diesem Paragraphen kommt aus der Unklarheit und theilweisen Unwahrheit von Kant's Gedanken. Der Begriff der Grösse gilt theils für wahrnehmbare (seiende) Dinge, theils für die Beziehungsform der Zahl. Jener bezieht sich also auf den Raum, die Zeit und den Grad; dieser auf die Zahlen; jener kann nur von sinnlichen (wahrnehmbaren Dingen) abgetrennt werden, enthält also immer sinnliche Elemente und kann also niemals ein reiner Verstandesbegriff im Sinne Kant's sein; dieser ist von der Grösse der seienden Dinge analog auf die Zahlen übertragen worden und kann höchstens deshalb ein Verstandesbegriff genannt werden, weil die Zahlen selbst nur Beziehungsformen sind, die aus dem Denken stammen. — Die Menge ist nur die unbestimmte Zahl selbst, und es kehrt hier der schon gerügte Fehler wieder, dass Kant meint, die Zahlen bedürften zu ihrer Entstehung der Zeit. (Erl. 13.) Beseitigt man diese falsche Annahme, so zeigt sich, dass die sogenannte zweite Regel hier gar keine Anwendung hat und nur durch Verdrehung der Begriffe hierher gezogen werden kann. Daher die Dunkelheit dieses zweiten Absatzes. — Ebenso unrichtig ist das, was Kant über die Unendlichkeit sagt. Sie ist nur als Beziehungsform (Verneinung des Endes), aber nicht bildlich vorstellbar, wie Locke bereits sehr gut dargelegt hat (B. L. S. 223); d. h. nur die negative Unendlichkeit, aber nicht die positive (seiende, wahrnehmbare) kann vorgestellt werden. Deshalb kann weder die Endlichkeit noch die Unendlichkelt der Welt und ihrer kleinsten Theile (das Einfache) nach Verstan-

des- oder sinnlichen Begriffen behauptet werden; denn sowohl die Unendlichkeit wie die Endlichkeit führen zu den bekannten Antinomien, die Kant in der Kritik behandelt hat; d. h. in der Stetigkeit des Raumes und der Zeit liegt, dass keine Theilung als die letzte gelten kann, und umgekehrt verlangt das Dasein von Raum und Zeit, dass diese letzten Theile erreicht werden, weil sonst das Ganze nicht möglich ist. Diese Antinomien sind aber nicht die Folge von einer Verwechslung der Verstandesbegriffe mit sinnlichen Begriffen, wie Kant meint, sondern von einer Verwechslung des Seienden mit Beziehungsformen; man sehe B. III. 60—78. — Es ist übrigens interessant, wie sich hier schon bei Kant die ersten Spuren zu den Antinomien der Kritik hervorthun.

Der letzte Absatz behandelt den Satz des Widerspruchs. Er leidet an dem Mangel, dass Kant meint, dieser Satz lasse sich ohne Herbeinahme der Zeit nicht ausdrücken; allein dies ist falsch, wie schon in Erl. 17 unter Bezugnahme der betreffenden Stellen gezeigt worden ist, und damit fällt auch hier die Anwendbarkeit der von Kant in diesem Paragraphen behandelten zweiten Regel. Dagegen ist es richtig, dass der Satz des Widerspruchs sich nicht umkehren lässt; man kann nicht sagen: Alles Unmögliche ist sich widersprechend. Allein der Grund dafür ist ein rein logischer, der für alle nicht identischen Urtheile gilt, da bei diesen der Begriff des Prädikats einen grössern Umfang hat, als der Begriff des Subjekts. — Ueberdem ist der Begriff des Unmöglichen zweideutig; das logisch Unmögliche ist identisch mit dem sich Widersprechenden; in diesem Sinne ist der Satz der Umkehrung fähig; aber das real Unmögliche beruht auf realen Kräften und deren Gesetzen, welche dem Sein irgend eines Vorgestellten entgegenstehen; hier kann man nicht sagen: Was keinen Widerspruch enthält (das logisch Mögliche), ist real möglich (verträgt sich mit den Naturgesetzen). Aber auch hier genügt die Logik, um dies einzusehen, weil das Wort: „Möglich“ hier in zwiefachem Sinne gebraucht wird.

Diese Unklarheiten der Gedanken haben auch die Dunkelheit der Darstellung veranlasst. Kant zwängt hier Fälle unter eine Regel, unter die sie nicht passen, und die

Regel selbst ist aus Fällen abgezogen, die nur gewaltsam unter sie gebracht worden sind.

26) **Abschnitt V. § 29. (S. 173.)**

Auch hier handelt es sich um die Umkehrung gewisser Urtheile, deren Unzulässigkeit schon aus der gemeinen Logik erhellt, und wozu es deshalb nicht jenes feinen Unterschieds von Verstandes- und sinnlicher Erkenntniss bedarf. Der Satz: „Alles Zufällige ist zu einer Zeit nicht gewesen“, ist die Umkehrung des Satzes: Alles nicht immer Gewesene ist zufällig; und als solche Umkehrung ist jener Satz natürlich falsch, wenn man nicht das Zufällige mit den Nicht-immer-Gewesenen für identisch nimmt. Da nun diese Identität nicht ohne Weiteres erhellt, vielmehr das Zufällige selbst einen zweideutigen Sinn hat, indem es bald den Gegensatz der Nothwendigkeit, bald den der Kausalität bezeichnet, so erhellt ohne Weiteres aus der Logik allein, dass jener Satz falsch ist, und auch hier bedarf es nicht jener Hülfsmittel, die Kant herbeinimmt.

27) **Abschnitt V. § 30. (S. 175.)**

Hier verlässt Kant das Grundthema seiner Dissertation und zeigt, dass auch unter den sogenannten Sätzen des reinen Verstandes sich viele in der Metaphysik finden, die nicht aus den Dingen selbst entlehnt sind, sondern nur allgemein gelten und anerkannt werden, weil ihre Nichtanerkennung die Erkenntniss der Dinge entweder ganz aufheben oder erschweren würde. Somit haben diese Sätze ihre Grundlage nicht in den Gegenständen, sondern in dem Bedürfnisse des Verstandes; sie dienen ihm zur Erleichterung und Bequemlichkeit. — Auch diese Frage kehrt in der Kritik wieder, wo Kant dergleichen Grundsätze regulative Prinzipien nennt, im Gegensatz zu den constitutiven. Schon hier erkennt also Kant, dass auch in dem Verstande subjektive Formen (Prinzipien) enthalten sind, welche der Mensch geneigt ist, objektiv zu gebrauchen und zu realen Gesetzen des Seienden zu erheben. Damit ist das, was Kant früher über die Verstandeserkenntniss gesagt hat, wenn damit die Dinge, wie sie sind, erkannt werden, sehr erschüttert, und es fragt sich nun: Woran erkennt man die sub-

jektiven und die objektiven Grundsätze des Verstandes? Kant beantwortet diese Frage, obgleich sie ihm hier nahe genug lag, nicht direkt; aber er nennt als Anhalt für die objektiven Verstandesgrundsätze hier „Beweisgründe, die den Gegenständen entlehnt sind“, und „die Erkenntniss durch Vernunft oder Erfahrung“ und „die Erfahrung oder Gründe vor derselben.“ Also „die Erfahrung“, d. h. die sinnliche Erkenntniss wird hier von Kant als ein Mittel aufgestellt, an der man die Wahrheit der Verstandeserkenntniss prüfen kann. Jeder Leser wird bemerken, dass dies allen bisherigen Ausführungen dieser Schrift widerspricht, wonach die Sinneserkenntniss nur auf Erscheinungen geht, die Verstandeserkenntniss aber auf die Dinge, wie sie sind. — Diese Widersprüche zeigen, dass Kant damals mit seinem neuen System noch völlig im Unklaren sich befand; das, was allein er bis dahin klar erreicht hatte, war die Auffassung des Raumes und der Zeit als subjektive Formen der Sinnlichkeit. Im Uebrigen aber war Kant 1770 noch ganz in der alten Metaphysik befangen; er fühlte ihre Nichtigkeit; er hatte schon seit Jahren sich auf das stärkste gegen sie ausgesprochen; allein noch vermochte er nicht, etwas Anderes dafür zu bieten; ja dieses Schwanken und dieses Zweifeln lassen ihn weder zu einer konsequenten, noch klaren und widerspruchsfreien Darstellung dessen kommen, was er 1770 für die metaphysische Wahrheit hielt.

Der Werth dieser berühmten Dissertation ist daher nur ein historisch-literarischer, indem sie einen Einblick in die Entstehung des Kant'schen Idealismus gewährt; aber auch hier ist das, was diese Schrift bietet, nur dürftig; denn für die Begriffe des Raumes und der Zeit steht die Schrift schon fertig und ganz auf dem Standpunkt der Kritik, ohne dass man aus ihr entnehmen kann, wie Kant dazu gelangt ist, und für die transscendentale Logik enthält sie noch das gerade Gegentheil dessen, was die Kritik lehrt. Fischer erkennt dies ebenfalls an und sagt: „Daraus erklärt sich, weshalb „Kant länger als ein Decennium brauchte, um mit seiner „Vernunftkritik ins Reine zu kommen.“ Indess zeigt dieser lange Zeitraum wohl, dass Kant sein neues System mit Sorgfalt und Gründlichkeit überdacht hat, aber ein Aufschluss über die innern und äussern Anlässe zur

Entstehung dieses Systems ist damit nicht im Mindesten gegeben. Deshalb kann man auch Fischer nicht beitreten, wenn er sagt (Ebendaselbst S. 70): „Die Idee einer „neuen Philosophie stand seit dem Jahre 1770 deutlich „vor dem Geiste Kant's; er wusste, dass es sich um „eine Kritik der reinen Vernunft handle, in Rücksicht „sowohl der theoretischen als praktischen Erkenntniss."

Neben dieser Dissertation sind nur noch einige Briefe Kant's an Lambert und Herz vorhanden (B. LVII. S. 372 und 398), in welchen Kant sich über seine vorhabende Arbeit ausspricht. Im Februar 1772 schreibt er an Herz, dass er sein neues Werk, eine Kritik der reinen Vernunft, in etwa drei Monaten herausgeben werde. Im Nov. 1776 schreibt Kant, dass er noch einen Theil des nächsten Sommers zur Arbeit werde verwenden müssen. Im August 1778 redet er von seinem Werke als von einem Handbuche der Metaphysik, woran er unermüdet arbeite, und erst am 1. Mai 1781 schreibt Kant, dass zur Ostermesse sein Buch unter dem Titel: „Kritik der reinen Vernunft" erscheinen werde, und sagt: „es enthält den Ausschlag aller mannichfaltigen Unter„suchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir „zusammen unter der Benennung des *mundi sensibilis* und „des *intelligibilis* abdisputirten." Man sieht, auch diese Briefe geben über den Anlass zu der veränderten Gedankenrichtung Kant's keinen Aufschluss, und so bleibt in dieser Beziehung nur das übrig, was Kant in der Vorrede zu den Prolegomenen selbst erzählt, wonach Hume ihm diesen Anstoss gegeben hat (B. XXII. 7); aber dieser Anstoss betrifft nur die transscendentale Logik, nicht die Aesthetik; für letztere fehlt es an allen Unterlagen, aus denen mit Sicherheit der Anlass zu Kant's veränderter Auffassung entnommen werden könnte.

Es bleibt auch auffallend, dass diese Dissertation, obgleich sie schon wichtige Theile des neuen Systems bietet, damals ganz unbeachtet geblieben zu sein scheint. Zum Theil erklärt es sich wohl daraus, dass Kant hier in Bezug auf die Verstandeserkenntniss noch in Uebereinstimmung mit der bisherigen Metaphysik an der Erkenntniss der Dinge, wie sie sind, festhält, und dass er die ungeheu-

ren und zerstörenden Folgen, welche sich aus der Aufhebung der Wirklichkeit von Raum und Zeit nicht blos für das Wissen, sondern auch für die Sittlichkeit ergeben, nicht andeutete, ja wohl selbst sich noch nicht klar gemacht hatte und deshalb auch das Publikum keinen Anlass fand, dieser neuen Auffassung eine besondere Beachtung zu schenken.

XIV.

Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.

1790.

(Der Text ist B. XXXIII. Abth. D. S. 1—78 enthalten.)

1) **Vorwort**. (**S. 6.**) Joh. August Eberhard, geb. 1738 zu Halberstadt, gestorben 1809, war zuerst Prediger in Charlottenburg, wo er sich durch seine Schrift: „Neue Apologie des Sokrates“, 1772, so bekannt machte, dass Friedrich der Grosse ihn 1778 zum ordentl. Professor der Philosophie in Halle ernannte. 1776 erhielt seine allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens den von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin ausgesetzten Preis, und er selbst wurde zum Mitglied derselben aufgenommen. Er war ein Anhänger der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie, deren Grundsätze er genauer zu bestimmen suchte; die kritische Philosophie bekämpfte er, wie Krug, freilich selbst ein Kantianer, in seinem Lexikon sagt, mit mehr Eifer als Erfolg. Die Zahl seiner philosophischen Schriften ist sehr gross. Daneben gab er in Halle ein philosophisches Magazin seit 1788 heraus, was seit 1792 unter dem Titel: „Philosophisches Archiv“ in Berlin fortgesetzt wurde. In diesem Magazin war eine Beurtheilung der Kant'schen Kritik von Eberhard erschienen, und gegen diese ist der vorliegende Aufsatz Kant's gerichtet, welchen Dieser 1790 bei Nicolovius in Königsberg als eine selbstständige Schrift in 8vo. heraus-

gab. 1787 war bereits die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft erschienen, und dieses Hauptwerk Kant's begann gerade damals die allgemeine Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich zu ziehen und zahlreiche Anhänger zu gewinnen. Bis 1790 waren auch bereits die Kritik der praktischen Vern. und überhaupt die zur vollständigen Entwickelung des Systems von Kant gelieferten Hauptschriften erschienen, bis auf die Kritik der Urtheilskraft, welche Kant bei Abfassung dieser Schrift hier zwar schon vollendet, aber noch nicht veröffentlicht hatte, wie aus Kant's eigener Bemerkung S. 77 erhellt. Trotz des Ansehens, was Kant dadurch schon in Deutschland und darüber hinaus erlangt hatte, fühlte Kant sich durch diese Kritik Eberhard's dennoch empfindlich verletzt, und der Ton seiner Entgegnung hier ist deshalb bitterer gehalten, als man sonst von Kant gewohnt ist. Man vergleiche die Briefe an Reinhold (B. LVII. S. 464. 471). Die Ausstellungen Eberhard's werden von Kant selbst näher angegeben, so dass es nicht nöthig ist, sie voranzuschicken.

Das *argumentum ad verecundiam* wird von Locke § 19. Kap. 17. Buch IV. seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand behandelt, wo er sagt: „Wer seine Behauptungen mit der Autorität berühmter oder hochangesehener Männer verschanzt, möchte gern Denjenigen der Unverschämtheit beschuldigen, der es wagt, mit Einwürfen dagegen aufzutreten; dies könnte schicklich ein *argumentum ad verecundiam* genannt werden."

Diese Streitschrift Kant's gegen Eberhard hat noch gegenwärtig ein hohes Interesse, da Kant dadurch veranlasst wird, sich über die wichtigsten Grundbegriffe und Lehren seiner Kritik der reinen Vernunft bestimmter und ausführlicher zu erklären, als es in dem Hauptwerk selbst geschehen ist; wie dies schon im Vorworte S. 5 z. B. geschieht. Diese Schrift ist deshalb als eine authentische, vom Autor selbst kommende Erläuterung seines wichtigsten Werkes von einem hohen und bleibenden Werthe und in dieser Beziehung zum Studium der Kant'schen Philosophie besonders zu empfehlen.

2) Erster Abschnitt. Apollonius. (S. 8.)

Apollonius von Perga in Pamphylien gilt neben Euklid, Archimedes und Diophantos als einer der

Begründer der mathematischen Wissenschaften. Er lebte um 240 vor Christus in Alexandrien. Sein Hauptwerk handelte von den Kegelschnitten (κῶνος, der Kegel, daher κωνικη *scilicet* ἐπιστημη), ist aber nicht vollständig erhalten.

Borelli war ein berühmter Astronom, 1608 bei Neapel geboren; gestorben 1679 in Rom. Er beobachtete die Jupiterstrabanten und scheint zuerst die parabolischen Kometenbahnen entdeckt zu haben. Dieser erste Abschnitt behandelt die grosse, immer wiederkehrende Frage, ob das Denken allein das Seiende erreichen, d. h. dessen Inhalt in das Wissen überführen kann. Der Realismus bestreitet dies; auch Kant beschränkt alle Erkenntniss auf das Gebiet der Erfahrung, wenn auch aus andern Gründen; Eberhard bejaht jene Frage und benutzt dazu zunächst die Mathematik in geschickter Weise gegen Kant, da dieser hier ebenfalls eine Erkenntniss *a priori* angenommen hatte. Kant hilft sich hier damit, dass er zeigt, wie ohne Anschauung auch die geometrischen Sätze nicht gewonnen werden können; wenn auch diese Anschauung eine Anschauung *a priori*, also unabhängig von der Erfahrung sei. Eberhard sagt: Hier ist aber doch eine Erkenntniss, die vor der Erfahrung besteht. Kant erwidert: Es giebt keine Erkenntniss (keine nicht leeren Begriffe) über die mögliche Erfahrung hinaus. In dem Wort: „möglich“ steckt der Streitpunkt. Eberhard kann darauf immer entgegnen, eine blos mögliche Erfahrung ist keine Erfahrung, folglich ist die mathematische Erkenntniss eine wirkliche Erkenntniss vor der Erfahrung, und sie kann deshalb nicht davon abhängig sein, dass ihr Gegenstand in einer Erfahrung später aufgezeigt werden kann, was nicht einmal im strengen Sinne geschehen kann. — Man kann diesem Einwande nur entgehen, wenn man zeigt, dass die Vorstellung des Raumes und seiner Eigenschaften und Gesetze erst aus der Sinneswahrnehmung gewonnen wird, und dass der Geometer nur nach diesen Gesetzen, d. h. nach den Bedingungen des wahrgenommenen Raumes seine Gestalten konstruiren kann. Er muss die sinnliche Darstellbarkeit seiner Figuren immer vor Augen haben, und damit ist das Neue, was er an Lehrsätzen herausbringt, immer aus der Erfahrung oder einem sinnlich vorgestellten Gegenstande entlehnt, da es gleichgültig ist, ob der Geometer diesen

sinnlich vorgestellten Gegenstand erst selbst hervorgebracht oder als gegeben vorgefunden hat; wie man die Gesetze der Schwere ebenso an einem selbst erst erbauten Hause wie an einem natürlichen Felsen studiren kann.

3) **Abschnitt I.** (**S. 10.**)

Erheblich ist hier, dass Kant seinen in der Kritik so oft vorkommenden Ausdruck der „objektiven Realität“ näher erläutert; er bedeutet danach nicht das wirkliche Dasein eines Dinges, sondern „nur die Möglichkeit, dass „es ein Ding von den genannten Eigenschaften geben „könne.“ Unter Möglichkeit versteht aber Kant hier nicht blos das Freisein vom Widerspruch (die logische Möglichkeit), sondern die reale Möglichkeit, d. h. dass das vorgestellte Ding in seinen Bestimmungen nichts enthalte, was den innerhalb seines Gebotes geltenden Naturgesetzen widerstreitet; also hier nichts, was der Natur und den Gesetzen des Raumes widerstreitet.

Auch der Ausdruck: „Konstruktion der Begriffe“, der in der Kritik, namentlich B. II. S. 559 eine grosse Rolle spielt, erhält hier in der Anmerkung S. 9 eine beachtenswerthe Erläuterung.

4) **Zureichender Grund.** (**S. 17.**)

Dass jeder Satz, oder besser gesagt, jedes wahre Urtheil einen Grund haben müsse, ist von Kant bereits in seiner Dissertation über die Prinzipien der Erkenntniss von 1755, 5ter Satz (B. XXXIII. Abth. C. 14) darlegt und in Erl. 7 dazu (B. LVIII. S. 89) auch in realistischer Weise dargelegt. Kant unterscheidet hier sehr richtig von diesem Satz den andern, dass jedes Ding (Seiende) seine Ursache haben müsse. In seiner eben erwähnten Dissertation non 1755 hatte Kant im 8ten Satz den Beweis für diesen Satz ziemlich ebenso geführt, wie hier von Eberhard geschieht. (Man sehe B. XXXIII. Abth. C. S. 18 und die Erl. 10 dazu in B. LVIII. S. 92.) In der Kritik hat Kant dann diesen Satz aufgegeben, soweit er von den Dingen an sich gelten soll, und ihn nur innerhalb der Erfahrung oder für die Erscheinungen als gültig anerkannt; deshalb ist Kant hier genöthiget, seinen eigenen Beweis in jener Dissertation zu widerlegen. Indess be-

schränkt er sich darauf, zu zeigen, dass der Satz: Jedes Ding müsse eine Ursache haben, nicht aus dem Satze des Widerspruchs abgeleitet werden könne, wie Eberhard will. Diese Widerlegung gelingt Kant sehr gut, war aber auch nicht schwer, da schon der Begriff der Ursache aus dem Satze des Widerspruchs nicht abgeleitet werden kann. Man vergl. die erwähnten Briefe an Reinhold.

5) **Das Einfache.** (**S. 26.**)

Es ist einer der wichtigsten Sätze der Kritik, dass die Kategorien an sich leer, nur erst durch Erfüllung mit dem Stoffe der Anschauung „objektive Realität“ erhalten. Deshalb sollen sie nur zur Erkenntniss der Erscheinungen führen, und der Mensch könne sie nicht zur Erkenntniss der Dinge-an-sich benutzen. Eberhard will das Gegentheil dieses Satzes an dem Begriffe des Einfachen darthun, indem er dessen objektive Realität auch ausserhalb der Anschauung darzulegen sucht. — Die Darstellung hier ist etwas schwer zu verstehen; indess ist der Gedanke Eberhard's ziemlich klar; er zeigt, 1) dass das Einfache in einer angeschauten Raum- oder Zeitgrösse nicht mit wahrgenommen werden könne, weil beide stetig seien, und 2) dass dennoch zu diesen Raum- und Zeitgrössen der Verstand etwas Objektives, d. h. untheilbare Elementarvorstellungen verlange, weil das Ganze ohne die einfachen Theile nicht möglich sei. — Von diesem Beweise kann man den ersten Satz mit Eberhard annehmen; der Fehler liegt nur im zweiten Satz. Nach realistischer Auffassung ist das Ganze mit seinen Theilen nur eine Beziehungsform, bei welcher bekanntlich das eine Glied von dem andern nicht getrennt werden kann; wo das Ganze ist, müssen auch Theile sein. Allein vermöge der Beziehungsnatur dieser Form kann der Theil wieder als Ganzes genommen und aus Theilen bestehend angesehen werden; deshalb nimmt dieses wechselsweise Setzen eine bestimmte Raum- oder Zeitgrösse als Ganzes von Theilen und des einzelnen Theiles wieder als Ganzes von Theilen kein Ende, d. h. man gelangt nicht zum Einfachen. Man kann also dem Eberhard zugeben, dass jedes Ganze Theile haben müsse, aber nicht, dass jedes seiende Ding aus einfachen, d. h. letzten Theilen bestehen müsse. Wie weit eine Theilung im Sein an

einem Gegenstande ausführbar ist, hängt von vielen andern Bestimmungen desselben ab und kann niemals dadurch bewiesen werden, dass er als Ganzes Theile haben müsse; denn das Ganze ist eben nur eine Beziehungsform im Denken, die ihm nur übergezogen wird, aber keine seiende Eigenschaft der Dinge. Das einzelne Ding ist weder ein Ganzes, noch ein Theil; erst wenn thatsächlich eine Theilung desselben hat ausgeführt werden können, ist eine seiende Theilung vorhanden; vorher kann diese Beziehung dem einzelnen Dinge wohl in Gedanken übergezogen werden, indem man es sich aus Theilen bestehend vorstellt; allein diese blosse Vorstellung ist kein Beweis, dass dergleichen Theile wirklich bestehen, oder dass die Theilung ausführbar ist. Der Fehler Eberhard's ist daher der so oft in der alten Metaphysik wiederkehrende und schon bei Aristoteles vorhandene, dass man eine blosse Beziehungsform mit einem Seinsinhalt erfüllt und sie damit zu einem *a priori* erkannten Naturgesetz erhebt, während doch das dabei allein *a priori* Vorhandene nur die blos im Denken bestehende Beziehungsform ist, die weder wahrnehmbar noch seiend ist. Dies ist auch der Grund, aus dem allein Kant's Satz gerechtfertigt werden kann. Seine Kategorien sind nur Beziehungsformen und Wissensarten, deshalb an sich keine Bestimmungen des Seienden; aber sie können auf Seiendes bezogen oder mit Seinsbegriffen verbunden werden und nehmen dann den Schein einer seienden Bestimmung des Gegenstandes an. Kant irrt nur darin, dass er den Kategorien in dieser Verbindung eine „objektive Realität" zuspricht, vermöge deren sie für seine Erscheinungswelt die Grundlage zu jenen Naturgesetzen bilden, welche er als synthetische Grundsätze in seiner Kritik (B. II. 183 u. f.) entwickelt; während nach realistischer Auffassung diese Kategorien für den Kenner ihrer Natur niemals ihre, blos dem Denken angehörende Beziehungsform verlieren, mag man den Gegenstand, auf den man sie bezieht und anwendet, als ein Ding an sich oder als eine blosse Erscheinung behandeln. — Deshalb ist die Widerlegung Eberhard's für den Realismus viel leichter als für Kant, weil sie ihm als Bestimmungen der Dinge gelten und er diese Dinge nur zu Erscheinungen macht.

Indess hat auch dieser Abschnitt sein Interesse deshalb, weil Kant genöthigt ist, diesen wichtigen Punkt seiner Kritik so klar als möglich hier darzulegen.

6) **Das Nichtsinnliche.** (S. 48.)

Die in Erl. 5 gegebene Ausführung tritt hier S. 25—29 deutlich hervor; auch sieht man, dass Kant jene beiden in Erl. 5 aufgestellten Sätze des Eberhard ebenfalls annimmt, aber nur einen andern Schluss daraus zieht; Eberhard sagt: Weil dem Raume ein Einfaches nach dem Verstande zu Grunde liegen muss, aber man dieses Einfache nicht wahrnimmt, so erhellt, dass auch das Einfache oder das Ding an sich (das intelligible Ding, *Noumenon*) in dem sinnlichen Raume besteht, und dass man hier seine objektive Realität hat, obgleich es nicht anschaulich ist (nicht empfunden wird, nicht bildlich vorstellbar ist); Kant dagegen sagt: Da in dem angeschauten Raume niemals vermöge seiner Stetigkeit ein Einfaches enthalten sein kann, das Einfache aber jedem Zusammengesetzten nach dem Verstande unentbehrlich ist, so folgt nicht, dass der Raum dennoch ein Einfaches, nur nicht Wahrnehmbares, enthalte, wie Eberhard will, sondern es folgt, dass die ganze Raumesvorstellung nichts Gegenständliches ist, sondern nur die subjektive Form, in welcher die menschliche Seele alles Aeussere anschauen muss, während das Ding an sich, was dieser räumlichen Anschauung zu Grunde liegt, von dieser Bedingung ganz frei ist. So folgert Kant aus der Nothwendigkeit des Einfachen die Subjektivität des dieses Einfache nicht enthaltenden Raumes, während Eberhard daraus die Erkennbarkeit des Einfachen folgert, weil es nothwendig als Theil in der ganzen Raumgrösse enthalten sein müsse. — Man sieht, dass beide Schlussfolgerungen logisch zulässig sind, und dass der Fehler bei Beiden darin liegt, dass sie die Prämisse, wonach die seienden Dinge an sich aus einfachen Elementen bestehen müssen, für wahr annehmen. Die Stelle, wo Leibnitz von dem Tausendeck handelt, dessen S. 31 Erwähnung geschieht, befindet sich in seinem *Nouveaux Essais* 52. 140 und ist bereits in Locke's Untersuchung des menschlichen Verstandes (B. LII. Erl. 140) erörtert worden.

Die von S. 30 ab folgenden Ausführungen sind ver-

ständlich und überzeugend. S. 40 und 41 wird das Resultat derselben und der Unterschied zwischen Kant, Leibnitz und Eberhard bündig und klar dargelegt. Es erhellt daraus, weshalb Kant die Annahme Leibnitz's, dass die Sinnlichkeit sich von dem Verstande nur durch die Verworrenheit ihrer Auffassungen unterscheide, verlassen hat; Kant legt nämlich hier das Unzureichende dieser Annahme treffend dar. Ebenso enthalten die S. 43 und 44 eine bündige Darstellung der Grundgedanken der Kritik, welche, als von Kant selbst gegeben, von besonderem Werthe ist. Auch die Frage, wie weit die Vorstellungen als angeboren anzusehen, wird hier erörtert. Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind nach Kant selbst als formale Anschauungen nicht angeboren, sondern erworben; nur ihr Grund, die blosse Receptivität, ist angeboren; denn „es bedarf immer der Eindrücke, „um das Erkenntnissvermögen zuerst zur Vorstellung „eines Objekts, die jederzeit eine eigene Handlung ist, „zu bestimmen." Ebenso sollen bei den Kategorien nur die subjektive Spontaneität des Denkens, aber nicht die Kategorien selbst angeboren sein; letztere sollen erworben, aber ihre *acquisitio* eine *originaria* sein; d. h. sie soll nicht der Erfahrung entlehnt sein. Bei dem Raum und der Zeit mag dies im Sinne Kant's gelten können; bedenklicher ist aber diese Unterscheidung bei den Kategorien, da Kant deren 12 annimmt, und deren Besonderheit, wenn sie nicht aus der Erfahrung kommt, aus dem Subjekt kommen muss, d. h. in der Seele vor aller Erfahrung enthalten sein muss, was dann so viel ist, als angeboren. Die blosse Einheit der Apperception, die Kant allein S. 45 für angeboren gelten lassen will, ist zwar in allen Kategorien enthalten, allein reicht nicht zu, um deren besondere Unterschiede daraus abzuleiten. Wenn diese Unterschiede der Seele nicht von aussen zufliessen sollen, so müssen sie ihr ebenfalls angeboren sein. Indess ist diese Frage ohne Erheblichkeit.

In der Anmerk. S. 46 und auf S. 47 ist eine gute Darlegung des Unterschieds zwischen Substanz, Ursache und Kraft enthalten; sie zeigt gerade durch ihre Deutlichkeit, dass die Kraft, welche die Verbindung zwischen Substanz und Accidenz und zwischen Ursache und Wirkung herstellen oder die Abhängigkeit der letztern von

erstern und die Einheit beider Glieder dieser Formen vermitteln soll, nur eine Erfindung des Denkens ist, wodurch das Wunderbare der Einheit eines Dinges mit vielen Eigenschaften und der regelmässigen Folge eines bestimmten Nach auf ein bestimmtes Vor, was die Erfahrung bietet, vermittelst Umwandlung einer Beziehungsform in ein Seiendes erklärt werden soll.

S. 47 sagt Kant, „dass man an den blossen Kategorien „nicht einmal erkennen könne, ob so beschaffene Dinge „möglich seien, d. i. ob es irgend etwas geben könne, „woran sie angetroffen werden.“ Hier ist unter „möglich“ wieder die reale Möglichkeit gemeint, und da diese nur aus dem wirklichen Dasein mit Sicherheit abgenommen werden kann, weil alle realen Bedingungen der Existenz dem Menschen nicht bekannt sein können, so erhellt, dass in jener Möglichkeit der erste Fundamentalsatz des Realismus (B. I. 68) enthalten ist; d. h. blosse Begriffe geben niemals einen Anhalt für die Realität ihres Inhaltes; dieses Dasein ihres Inhaltes ist nur aus der Erfahrung oder Wahrnehmung zu entnehmen. Kant steht damit schon ganz auf realistischem Boden; es ist beinah nur ein Wortunterschied, wenn er seine Objekte blos Erscheinungen nennt, während der Realismus das Wahrgenommene schon für das Ding-an-sich nimmt; denn das besondere Ding-an-sich bei Kant, was hinter der Erscheinung steckt, ist für ihn unerkennbar, figurirt überall nur als der leere Grund der Erscheinung und kann deshalb für die weitere Entwickelung des philosophischen Inhaltes nicht den mindesten Anhalt bieten. Deshalb trägt denn Kant auch kein Bedenken, das Handeln des Menschen und die zeitlichen Zustände der Seele in seiner Kritik der praktischen Vernunft und in seiner Anthropologie zum Gegenstand der Philosophie zu nehmen, obgleich sie nach seinem Begriffe von der Zeit nur Erscheinungen sein und mit den wirklichen Dingen an sich nichts gemein haben sollen.

7) **Abschnitt II.** (**S. 72.**)

Im ersten Abschnitt hat sich Kant in dieser Gegenschrift mit der Erkennbarkeit der Dinge an sich beschäftigt; in diesem zweiten Abschnitte behandelt er die Frage: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

Beide Fragen stehen einander nahe; die erste be-

handelt nur die Erkennbarkeit der Dinge-an-sich überhaupt; die letztere geht auf die Erkennbarkeit ihrer Eigenschaften, aus denen dann die Prädikate zu den synthetischen Urtheilen entnommen werden. Beide Fragen sind gleich interessant und berühren die Grundprinzipien der Kritik. Man wird schon aus dem Bisherigen entnommen haben, dass Eberhard kein so schwacher Gegner ist, als ihn Kant in seiner Empfindlichkeit darzustellen sucht, und es lässt sich daher erwarten, dass auch dieser zweite Abschnitt für das deutlichere Verständniss der Lehre Kant's von Erheblichkeit sein wird. Vergl. B. LVII. S. 465.

Wenn Kant S. 49 sagt, dass er noch keinen Gegner seiner Kritik gefunden, der die allgültige Auflösung der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* gegeben hätte, so ist doch dagegen zu sagen, dass schon Fichte durch die Umwandlung der seienden Dinge in blosse Vorstellungen dies gethan hatte, was freilich nur eine Fortbildung des Kant'schen Prinzips war. Ebenso löste Hegel die Frage dadurch, dass er Sein und Denken für identisch erklärt, was freilich mehr ein Zerhauen, als ein Lösen des Knotens war. Aber schon Plato hatte diese Frage durch sein Theilnehmen (μετεχειν) der endlichen Dinge an den Ideen, Spinoza durch seine Identität der beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung, Malebranche durch seine Beihülfe Gottes (*Occasionalismus*) und Leibnitz durch seine ein- für allemal prästabilirte Harmonie zu lösen gesucht. Diese Frage hat also die Philosophie von jeher beschäftigt, und nur die von Kant ihr gegebene Form war neu.

S. 50 und 51 giebt Kant eine klare Darstellung dessen, was er unter Dogmatismus, Skepticismus und der kritischen Philosophie verseht. Unter Dogmatismus ist danach nicht jedes Aufstellen bestimmter Sätze als Wahrheiten gemeint, sondern nur ein solches, was sich dabei auf keine vorhergehende Kritik des Erkenntnissvermögens stützt. Kant verlangt also nur, dass diese Kritik dem Dogmatischen vorangehen und dieses auf sie gestützt werden solle. Nun ist Kant von Mehreren und auch von Hegel entgegnet worden, dass man zur Erkenntniss des Erkenntnissvermögens sich schon dieses Vermögens ebenso wie für andere Gegenstände bedienen müsse, also durch des-

sen Kritik die Zuverlässigkeit dieses Vermögens nicht steigern könne. Dies ist für die letzten, fundamentalen Sätze der Erkenntniss unzweifelhaft richtig; die Frage nach der Verbindung zwischen Sein und Wissen und nach der Art, wie der Inhalt des Seienden in das Wissen übertrete und nach der Zuverlässigkeit der dazu benutzten Brücke (des Wahrnehmens) kann durch eine Untersuchung des Wissens nicht erledigt werden. Für diese Verbindung zwischen Sein und Wissen, oder für die Fundamentalsätze der Wahrheit, giebt es überhaupt keinen Beweis, sondern nur Annahmen, die weder die Kritik noch sonst ein System zu beweisen vermag, weil alles Beweisen sich nur innerhalb des Wissens bewegt, also nicht darüber hinaus führen kann. Deshalb genügt dem Realismus die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mit der sich die von ihm aufgestellten zwei Fundamentalsätze in jedem Menschen bei seinem Wissen geltend machen. Kant hat somit Unrecht, wenn er von seiner Kritik der Erkenntnissvermögen eine höhere Gewissheit für die Dogmen der Philosophie erwartet; auch ist das von ihm damit erreichte Ergebniss eher das Gegentheil, indem es damit abschliesst, dass dem Menschen die Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung seines Wissens mit dem Seienden (Dinge an sich) unerreichbar sei. Allein aus dieser Unmöglichkeit, die Fundamentalsätze, nach denen der Mensch die Wahrheit feststellt, zu beweisen, folgt noch nicht, dass die Kritik der Erkenntnissvermögen ein verkehrtes Unternehmen sei und nach Hegel dem Beschlusse gleiche, nicht eher in das Wasser gehen zu wollen, als bis man schwimmen könne. Vielmehr kann zwar die Beobachtung der Vorgänge innerhalb des Wissens der Seele für ihre Erkenntniss überhaupt keine höhere Gewissheit der Wahrheit in Aussicht stellen, als die Fundamentalsätze sie überhaupt mit sich führen, allein es wird doch damit eine wissenschaftliche Erkenntniss dieses wichtigen Gebietes und der darin herrschenden Begriffe und Gesetze so weit erreicht, als sie dem Menschen überhaupt möglich ist, und diese Erkenntniss hat dann die weitesten Folgen für die Erkenntniss des Seienden in allen Gebieten, weil die allgemeinen Gesetze der Erkenntniss auch für jeden besondern Gegenstand derselben ihre Gültigkeit behalten. Es braucht nur an die

wichtige Frage über die Bedeutung und die Natur der Seinsbegriffe und der Beziehungsformen erinnert zu werden, um zu erkennen, wie gross der Einfluss ist, den die wissenschaftliche Erkenntniss des Wissens auf die Erkenntniss der Gebiete des Seienden haben muss. Kant ist nur soweit im Irrthume, als er meint, diese Prüfung und Untersuchung des Wissens als solcher sei in seiner Kritik zum ersten Mal versucht worden. Schon Aristoteles, Spinoza und vor Allem Locke haben sich eingehend damit beschäftigt; nur das Schlussergebniss Kant's ist ein Neues, wonach dem Menschen die Erkenntniss des Seienden ganz verschlossen sein und er damit auf die Welt der Erscheinungen beschränkt bleiben soll.

Von S. 52 ab giebt Kant eine sehr klare Darstellung dessen, was er unter analytischen und synthetischen Urtheilen versteht, und über die verschiedenen Arten der Prädikate. Diese Eintheilung der Prädikate ist noch der alten Metaphysik entlehnt und kommt in der Kritik nicht vor. Es ist indess schon anderwärts (B. I. S. 20. B. LV. S. 10) gezeigt worden, dass, wenn Kant das synthetische und analytische Urtheil von dem Inhalte des Begriffs des Subjekts abhängig macht, dieses Kennzeichen ausserordentlich unzuverlässig ist. Sachlich muss jedes wahre Urtheil analytisch sein, d. h. der Gegenstand (das Subjekt) muss die Bestimmung (Prädikat), die im Urtheile von ihm ausgesagt wird, wirklich an sich haben. Das menschliche Wissen erfasst aber niemals den vollen Inhalt eines seienden Gegenstandes, und deshalb ist der aus dessen Beobachtung gebildete Begriff (Subjekt) unvollständig, und es bleibt deshalb möglich, dass in Folge weiterer Beobachtung neue Eigenschaften entdeckt und dem alten Begriffe hinzugesetzt werden. Ein solches Urtheil ist dann in Bezug auf den bisherigen Begriff synthetisch, dagegen in Bezug auf den neuen vervollständigten Begriff analytisch. Ebenso sind die Begriffe, welche mit den Worten verbunden werden, nach ihrem Inhalte aus dem Namen nicht erkennbar; deshalb kann der Inhalt, welchen der Eine mit diesem Begriffe verbindet, ein anderer sein als der Inhalt, den ein Anderer damit verbindet, und es kann daher auch nach Unterschied der Personen ein und dasselbe Urtheil für den Einen ein analytisches, für den Andern ein synthetisches sein. Diese Zweideutigkeit des

Wortes synthetisch wird auch dadurch nicht beseitigt, dass es sich hier nur um Urtheile *a priori*, d. h. die nicht aus der Erfahrung geschöpft sind, handelt. Es fragt sich dabei zunächst: woher ist dabei der Begriff des Subjekts genommen? soll er auch nur ein Begriff *a priori* sein? und soll auch das Prädikat ein solcher sein? oder genügt es, dass nur die Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt (*Copula*), welche das Urtheil aussagt, nicht auf der Erfahrung beruht? Mag man nun diese Frage beantworten, wie man will, so erhellt, dass die Unbestimmtheit des Inhaltes eines Begriffes nach Zeit und nach den Personen damit nicht aufgehoben wird, und dass also der Streit: Ob ein Urtheil *a priori* synthetisch oder analytisch sei, gar nicht allgemein und unbedingt entschieden werden kann; in jedem Falle bleibt es schwankend, wie viel zu dem Inhalte des Subjektbegriffes gehört, und ob somit das Prädikat etwas Neues setzt oder nur ein Stück aus jenem Inhalte. Hieraus erhellt, dass die von Kant in dieser Form gestellte Frage, die Kuno Fischer als eine so ausserordentliche That preist, in Wahrheit die Sache, um die es sich hier handelt, verdunkelt. Der Realismus würde die Frage dahin stellen: Giebt es ausserhalb der Wahrnehmung und dem Satz des Widerspruchs noch eine andere Quelle der Erkenntniss für den Menschen? In dieser Form ist jene Zweideutigkeit, welche aus dem schwankenden Inhalt des Subjektbegriffs und seines Verhältnisses zu dem Prädikat entspringt, vermieden; es handelt sich dann nur um die Quelle der Erkenntniss des Seienden überhaupt. Diese Erkenntniss kann zu einer Zeit weiter vorgeschritten sein als zu einer frühern; sie kann bei dem Einen mehr umfassen als bei dem Andern; diese zufälligen Umstände sind bei dieser vorgeschlagenen Fassung vermieden, und die Frage bleibt dann nur die: Ist die von einem Gegenstande bei irgend Jemand oder zu irgend einer Zeit vorhandene Erkenntniss aus andern Quellen als den in den Fundamentalsätzen (B. I. 68) bezeichneten geschöpft und ist dem Menschen noch eine andere Quelle dafür zugänglich?

Indem Kant bei seiner beschränkten Fassung der Frage beharrt, ist es natürlich, dass sich der Streit mit Eberhard in dem Folgenden immer darum dreht, ob in dem Subjektbegriffe der als Beispiele von beiden Seiten

aufgestellten Urtheile das Prädikat schon enthalten sei oder nicht? eine Frage, die durchaus nicht so allgemein entschieden werden kann, wie Kant hier vermeint, weshalb auch Eberhard diese Frage, wie Kant S. 64 angiebt, in Bezug auf die logische Wahrheit eines Satzes für unerheblich erklärt. Dies gilt z. B. von dem Satz (S. 60), „dass alles Nothwendige ewig sei“. Je nach dem Begriff des Nothwendigen, der bekanntlich sehr verschieden aufgestellt werden kann, und den der Realismus gar nicht als eine seiende Bestimmung anerkennt, kann dieses Urtheil sowohl als synthetisch wie als analytisch gelten, ja es kann sogar ein falsches sein. — Meistens bewegen sich diese Sätze der alten Metaphysik nur in Beziehungsformen und Wissensarten, die gar keine Bestimmungen des Seienden sind und schon deshalb den Stempel der Unwahrheit an sich tragen.

Uebrigens kann man Kant nur beitreten, wenn er den Satz des zureichenden Grundes, auf welchen Eberhard die Erweiterung der Erkenntniss *a priori* bauen will, für Spiegelfechterei erklärt (S. 67). S. 68 wird dies auf das Deutlichste dargelegt.

Der Schluss dieser Nummer von S. 68—72 ist für die Erläuterung der Kritik wieder von grossem Interesse. Kant giebt hier einen kurzen Auszug der Hauptsätze aus der transscendentalen Logik, die das Verständniss dieser Lehre nur befördern kann, und der Schluss S. 72 zeigt ziemlich deutlich, dass es die Lehrsätze der Geometrie gewesen sind, welche Kant auf den Gedanken gebracht haben, dass der Raum nur eine Form der menschlichen Sinnlichkeit sein könne, indem er meint, nur dadurch die synthetischen Lehrsätze derselben sich erklären zu können.

Es bleibt immer auffallend, dass Eberhard, anstatt die Bedenken gegen diese Annahme geltend zu machen, namentlich, dass damit die synthetischen Lehrsätze der Mathematik keineswegs erklärt werden können (Erl. 107 B. III.), bei dem abstrakten Streit über die Erkennbarkeit der Dinge an sich und die Möglichkeit der synthetischen Urtheile *a priori* stehen geblieben ist. Es erklärt sich wohl nur daraus, dass die alte Metaphysik so fest an diese Erkennbarkeit glauhte und so mit synthetischen Sätzen über die Dinge-an-sich erfüllt war, dass ihre An-

hänger allerdings vor Allem diesen Punkt zu vertheidigen suchten und es übersahen, wie die Hypothese Kant's über die subjektive Natur des Raumes, der Zeit und der Kategorien durchaus nicht hinreicht, jene synthetischen Sätze der Mathematik zu erklären, da auch für die blos innerlich vorgestellten Figuren und Körper die Gesetze, welche die Geometrie aufstellt, nur durch Induktion gefunden werden können; mithin die feste Allgemeingültigkeit dieser Sätze in einem andern Umstande ihren Grund haben muss.

8) **Schlussbemerkungen. I. (S. 75.)**

Die hier von Kant gegebene Auslegung des Leibnitz'schen Satzes vom zureichenden Grunde, wonach damit nur gesagt sein solle, dass neben dem Satze des Widerspruches noch ein anderes Prinzip für die Rechtfertigung der synthetischen Urtheile gesucht werden müsse, ist schwerlich richtig. Leibnitz hat den Satz nicht blos von dem Erkenntnissgrunde, sondern auch von dem Realgrunde oder der Ursache gemeint. Man sehe seine Monadologie S. 32, wo Leibnitz sagt: „*En vertu du principe „de la raison suffisante nous considérons q'aucun fait ne saurait „se trouver vrai ou existant, aucune énontiation véritable, „sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit „ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus sou„vent ne puissent point nous être connues.*"

9) **Schlussbemerkung. II. (S. 76.)**

Auch hier sucht Kant eine grössere Uebereinstimmung zwischen seinem Idealismus und Leibnitz' Monadenlehre herzustellen, als nach Leibnitz' Schriften angenommen werden kann; doch verlangt dieser Punkt eine zu ausführliche Darstellung, als dass sie hier gegeben werden könnte, und wird dieselbe bis zur Herausgabe der Hauptschriften von Leibnitz vorbehalten.

10) **Schlussbemerkung. III. (S. 78.)**

Dieselbe Bemerkung wie zu Erl. 9 kann auch hier wiederholt werden. Kant sucht auch die Lehre Leibnitz' von der prästabilirten Harmonie in einem Sinne zu deuten, der sie in möglichste Uebereinstimmung mit seinem Idealismus bringt. Allein Leibnitz hat diese Har-

monie ausdrücklich von den Monaden, d. h. von den Dingen-an-sich behauptet und nicht von den Erscheinungen derselben, wie Kant die Lehre umdeuten will. Auch tritt nach Leibnitz diese Harmonie an Stelle des von ihm bestrittenen *Influxus substantiarum;* sie bezieht sich also nicht blos auf die Harmonie der Erkenntnissvermögen, wie Kant meint, sondern auch auf die Harmonie des Seienden. Leibnitz hielt den „*consentement préétabli*“ für naturgemässer und Gottes würdiger als das jedesmalige gelegentliche Eingreifen, was Malebranche behauptet hatte. „Der absolute Künstler habe nur vollkommene „Werke schaffen können, die der stets erneuten Rectifi„cation nicht bedürfen.“

In dem Schlusssatz Kant's S. 78 wird mit Recht die wissenschaftliche Untersuchung des Erkenntnissvermögens (Kritik der reinen Vernunft) oder die Philosophie des Wissens in ihrer Bedeutung der Philosophie des Seins vorangestellt, da auch das Seiende nur durch Vorstellungen erfasst werden kann, und die Philosophie des Wissens daher den Schlüssel zu allen Begriffen bietet, welche in der Philosophie des Seienden aufgestellt werden können.

XV.

Verkündigung

des nahen Abschlusses eines Traktats

zum

ewigen Frieden in der Philosophie.

1796.

(Der Text befindet sich B. XXXIII. Abth. D. S. 79—92.)

1) **Abschnitt I.** (**S. 86.**) Diese Schrift ist die Fortsetzung des Streites, in welchen Kant durch seine, um wenige Monate ältere Schrift: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone u. s. w. (B. XXXIII. Abth. B. S. 3—24) mit J. G. Schlosser gerathen war. Dieser schrieb durch den Tadel des von Kant gerügten vornehmen Tones seiner Bemerkungen im Jahre 1796 in Eutin sein erstes „Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Phi-„losophie studiren wollte.“ (Lübeck und Leipzig 1797.) Diese Jahrzahl ist indess vom Buchhändler nur anticipirt; vielmehr erschien dieses Schreiben Schlosser's schon 1796, und dies veranlasste Kant zu der hier vorliegenden Abhandlung zum ewigen Frieden, welche im Dezemberheft 1796 der Berliner Monatsschrift erschien. Schlosser liess darauf sein „zweites Sendschreiben an einen jungen Mann etc.“ Lübeck 1798 erscheinen, und diesem sind die beiden Schriften Kant's beigedruckt.

Hartenstein (Kant's Werke B. III. Vorrede VIII.) sagt von dieser Schrift Kant's, sie sei trotz ihrer polemischen Tendenz der ruhige Ausdruck der Erwartungen, welche Kant von der kritischen Philosophie für die friedliche Vereinigung aller philosophischen Parteien namentlich auf dem Gebiete der Metaphysik hegte.

Zu den physischen S. 83 behandelten Wirkungen der Philosophie kann auch das gezählt werden, was Kant in seiner Schrift: Der Streit der Fakultäten in Abschnitt III. von sich selbst berichtet, wonach er sowohl krankhafte Gefühle wie auch Husten und andere Anfälle lediglich durch die Kraft des Denkens und Wollens überwunden hat. (B. XXXIII. Abth. B. 132.)

Im Allgemeinen wird der Leser bei dieser für das grössere Publikum bestimmten Schrift festhalten müssen, dass sie in einem halb scherzenden und satyrischen Tone verfasst ist, und dass man deshalb die darin enthaltenen Aussprüche in Bezug auf ihre Allgemeinheit, keiner zu strengen Prüfung zu unterwerfen hat. Schon der Gedanke, den Zweck der Philosophie in die Erhaltung der Gesundheit des Menschen, sei es auch nur seiner Seele, zu setzen, zeugt von diesem scherzenden Tone.

2) **Abschnitt I.** (**S. 88.**)

Wenn Kant S. 86 Seele und Geist einander entgegenstellt, so bezieht sich dies auf die Unterscheidung des Aristoteles, der eine dreifache Seele (ψυχη) annimmt, eine ernährende (Lebenskraft oder organische Kraft), eine wahrnehmende und eine denkende, welche letztere er νους nennt.

Die hier folgende Ausführung über das Moralprinzip sind der Kritik der praktischen Vernunft entlehnt und dort bereits in den Erläuterungen näher dargelegt und geprüft worden. Jene drei übersinnlichen Gegenstände (S. 87) werden schon in der Kritik der reinen Vernunft als die Endziele aller Philosophie hingestellt.

3) **Abschnitt II.** (**S. 92.**)

Joh. Georg Schlosser, geb. 1739 zu Frankfurt a. M., studirte die Rechte und ward 1790 Geheimer Rath und Direktor des Baden'schen Hofgerichts. Aus Verdruss darüber, dass eine von ihm zum Besten armer Bürger

erlassene Verordnung nicht gelten sollte, nahm er 1794 seinen Abschied, lebte theils zu Anspach, theils zu Eutin, und ward 1798 Syndikus in Frankfurt, wo er 1799 starb. Er hat zahlreiche Schriften meist philosophischen Inhalts hinterlassen. Hiernach werden die Andeutungen Kant's S. 89 verständlich werden.

Interessant ist hier nur das, was Kant gegen den Einwand, dass sein aufgestelltes Moralprinzip ohne Inhalt sei oder sich auf empirische Data stützen müsse, um diesen Inhalt zu gewinnen, zu seiner Rechtfertigung sagt. Danach soll die Maxime eines Wollens nur, wenn sie sich selbst widerspricht, unmoralisch sein. — Es ist merkwürdig, dass Kant nicht bemerkt, dass er mit dieser Auffassung alles Stehlen und Morden zu einem moralischen Handeln erhebt; denn kein Diebstahl enthält einen Widerspruch in sich oder gegen andere Diebstähle oder Morde, sonst wäre ja das Stehlen unmöglich; denn das sich Widersprechende ist unmöglich. — Umgekehrt sind in der Moral so ziemlich alle Pflichten und Tugenden mit einander in Kollision, d. h. jede Uebung der einen Tugend wird zugleich zu einer Verletzung einer andern Tugend; ich soll für mich sorgen; aber dann sorge ich nicht für Andere; und doch ist Beides Pflicht. (Man sehe das Nähere B. XI. 129.) Deshalb besteht jede Moral auf Kompromissen zwischen den einzelnen darin gegebenen sittlichen Regeln; jede Moral erhält also ihren bestimmten Inhalt durch die Regelung der Grenzen zwischen diesen einzelnen mit einander kollidirenden Geboten. — Wenn Kant diese Kollisionen Widersprüche nennt, so steckt alle Moral voller Widersprüche, die nie aus ihr zu entfernen sind.

Die Hoffnung Kant's, dass mit Beseitigung der Lüge der Friede in der Philosophie oder unter den Philosophen einkehren werde, ist eine merkwürdige Täuschung über die Bedeutung seiner kritischen Philosophie. Diese Philosophie hat einen grossen Haufen Schutt entfernt, der in dieser Wissenschaft seit den Zeiten der Scholastiker aufgehäuft worden war; aber es ist ein Irrthum, wenn Kant meint, dadurch, dass er die Richtung der Philosophie auf die kritische Untersuchung der Seelenvermögen geleitet habe, den Frieden in dieser Wissenschaft begründet zu haben. Es ist die unvermeidliche Folge der Natur dieser höchsten Wissenschaft, dass sie alle Voraussetzungen von

sich abweist und nur nach langer Arbeit einsieht, dass jede Erkenntniss von gewissen unbeweisbaren Sätzen ausgehen muss und ohnedem unmöglich ist. Deshalb kann hier der Streit nie ein Ende nehmen; denn jede neue Generation rüttelt an den Prinzipien der frühern, und jeder Jünger beginnt mit dem Kampfe gegen alle Voraussetzungen um so gewisser, je grösser seine Anlage zur Philosophie ist. Deshalb kann ein Friede nur in den besondern Wissenschaften bestehen, aber nicht in der allgemeinsten, d. h. in der Philosophie. (B. I. 92.) Dieser Kampf und Streit ist aber kein Beweis, dass in der Philosophie die Wahrheit unerreichbar sei, sondern nur, dass ihre Wahrheit wegen der unbedingten Freiheit des Angriffs nicht als unanfechtbar hingestellt werden kann. (B. I. 93.)

XVI.

Kant's

Lösung der Preisaufgabe für das Jahr 1791:

Welches sind die wirklichen Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf?

Herausgegeben 1804 von D. Rink.

(Der Text ist B. XXXIII. D. 93—173 enthalten.)

1) **Vorwort von Rink.** (**S. 96.**) Die von der Berliner Akademie der Wissenschaften gestellte, auf dem Titel bezeichnete Preisaufgabe veranlasste Kant, wie dieses Vorwort ergiebt, zu der vorliegenden Schrift, welche er indess niemals zur Preisbewerbung eingesandt hat. Rosenkranz sagt von dieser Schrift (Kant's Werke B. XII. 247): „Die hier gestellte Frage ging Kant speziell an. Er machte „sich zu seinem eigenen Kritiker, starb jedoch über dem „Versuch ihrer Beantwortung." Ueberweg sagt in seiner Geschichte der Philosophie B. III. S. 158: „Kant sucht „hier, ohne speziell auf Leistungen Anderer einzugehen, „die Bedeutung des Fortschritts vom Leibnitz-Wolf'schen „Dogmatismus zum Kriticismus nachzuweisen."

Kant hatte in seinen spätern Jahren bereits Dr. Jäsche mit der Herausgabe seiner Logik und dem Professor Rink mit der Herausgabe seiner Geographie und Pädagogik betraut. In Folge dessen übernahm Rink die Herausgabe auch dieser Schrift nach den in Kant's Nachlass darüber

vorgefundenen Papieren. Die Herausgabe der Schrift ist noch in Kant's Todesjahre erfolgt; aber die Zeit, wenn Kant sie geschrieben hat, ist von Rink nicht angegeben. Da drei verschiedene Manuscripte vorgefunden worden sind, so lässt sich annehmen, dass Kant zu verschiedenen Zeiten seit 1792 an denselben gearbeitet haben mag. Es ist ein Versehen, wenn Rosenkranz (a. a. O.) sagt, dass die Preisaufgabe erst 1796 gestellt worden.

Der Hauptwerth der Schrift für die Gegenwart liegt auch hier, wie bei der Schrift gegen Eberhard (No. V.), in den Erläuterungen, welche Kant darin über sein eigenes philosophisches System giebt.

2) **Kant's Vorwort.** (**S. 103.**)

Kant definirt hier die Metaphysik als die Wissenschaft des Uebersinnlichen; er hat dabei auch das durch die innere oder Selhstwahrnehmung erlangte Wissen von der eigenen Seele zu dem Sinnlichen gerechnet, und Kant selbst sondert S. 107 diese „innere sinnliche Anschauung" von dem denkenden Vorstellen des Subjekts. Kant zählt deshalb als Gegenstände des Uebersinnlichen nur das Naturganze (die Welt), Gott, die Unsterblichkeit und die Freiheit auf. Ob das unter diesen Worten Vorgestellte aber wirklich besteht, oder ob es nicht blos aus der Phantasie und dem beziehenden Denken stammende Erfindungen sind, diese Frage lässt Kant hier ganz bei Seite. Das Dasein jener Dinge ist ihm unzweifelhaft, während die Fortschritte seit Kant vorzüglich darin bestehen dürften, dass man diese Begriffe als blosse Gebilde der Phantasie erkannt hat. Der Realismus stimmt dem wenigstens insofern bei, als er die Lehre von diesen Dingen der Religion überlässt, weil die Fundamentalsätze der Erkenntniss nicht so weit reichen, mithin die Wissenschaft deren Dasein und deren Inhalt weder behaupten noch bestreiten kann.

Erheblich ist, dass Kant auch hier (S. 100) ausdrücklich sagt: „Die Mathematik wandelt auf dem Boden der „Sinnlichkeit, da die Vernunft selbst auf ihm Begriffe „konstruiren, d. i. *a priori* in der Anschauung dar„stellen und so die Gegenstände *a priori* erkennen kann."

Für Kant ist also das *a priori* nicht das Wissen, was gar nicht in der Erfahrung angetroffen werden kann, son-

dern was nur nicht aus ihr entlehnt wird. Wenn ich mir also ein zu erbauendes Haus vorher in Gedanken vorstelle und in seiner Einrichtung lebendig ausmale, so wäre dies ebenso eine Vorstellung *a priori*, wie die Vorstellung eines Dreiecks, das ich mir in Gedanken bilde. Die Gestalt ist in beiden enthalten, und die Linien und Winkel sind bei dem Dreieck ebenso aus vorgegangenen Erfahrungen entlehnt, wie die Vorstellungen der Steine und des Holzes bei dem Hause. Daraus hätte Kant abnehmen können, dass auch die Geometrie eine Erfahrungserkenntniss ist und kein Wissen *a priori*. Ob ich das Dreieck auf der Tafel sehe oder mir in Gedanken nur vorstelle, ist hier gleichgültig, da auch die Vorstellung in dem Gedanken sich den Gesetzen des Raumes fügen und mit dessen Elementen operiren muss, und Beides nur aus frühern Erfahrungen entlehnt ist. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der geometrischen Lehrsätze, aus welchen Kant das *a priori* derselben in der Kritik herleitet, beruht auf andern Umständen (B. I. 79. B. XLI. Vorrede), und Beides würde ohne diese Umstände dadurch nicht erreicht worden sein, dass ich die geometrischen Gestalten innerhalb der Seele ohne Wahrnehmung bilden kann; denn auch dann können jene Lehrsätze nur so, wie bei den auf der Tafel verzeichneten Figuren, durch Induktion aus vielen Fällen zunächst gefunden werden. Der Beweis der Allgemeinheit dieser Lehrsätze verlangt deshalb besondere Mittel und Erwägungen (B. I. 79), die freilich die Lehrbücher überspringen, und die Nothwendigkeit, diese Lehrsätze für wahr zu halten, ist nur die Folge der syllogistischen Form ihrer Beweise, aber erstreckt sich nicht auf die, diese Konklusionen vorbereitenden Prämissen, bei denen man eine Nothwendigkeit nur behaupten kann, wenn man sie mit der Allgemeinheit verwechselt. (B. 41. Vorwort.)

Auch hier hält Kant die von ihm unternommene Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens als etwas bis dahin noch nicht Dagewesenes. Allein es ist schon bei den frühern Schriften dieses Bandes dargelegt worden, dass diese Untersuchung von Aristoteles, Descartes, Spinoza, Locke und Leibnitz ebenfalls geschehen ist; nur die Folgerungen, welche Kant aus dieser Untersuchung zieht, sind das Neue, und wenn

Kant damit das Höchste in der Philosophie erreicht zu haben vermeint (S. 103), so übersieht er, dass durch diese Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens niemals die Brücke vom Sein zum Wissen gebaut, noch auch nur in ihrer Natur und Wirksamkeit ermittelt werden kann. Ist aber diese Brücke, d. h. sind die Fundamentalsätze der Erkenntniss unbeweisbar, so wird auch nie ein „beharrlicher Zustand“ für die Metaphysik gewonnen werden können.

3) **Abtheilung I. (S. 107.)**

Die Transscendentalphilosophie ist bei Kant der Theil, welcher die Möglichkeit einer Erkenntniss des Uebersinnlichen erklärt und die Bedingungen dafür darlegt. Kant hat diese in seiner Kritik der reinen Vernunft geliefert. Die Metaphysik ist die Erkenntniss oder Wissenschaft des Uebersinnlichen selbst. An letzterer hat Kant in seinen spätern Jahren gearbeitet, ist aber damit nicht zu Stande gekommen (Ueberweg Geschichte der Phil. III. 159); auch ist nicht wohl abzusehen, wie dies für Kant möglich gewesen sein sollte, da er in seiner Kritik dieses Uebersinnliche oder das Ding-an-sich theoretisch für unerkennbar erklärt. Kant's Metaphysik konnte daher immer nur eine Metaphysik der Erscheinungen werden, d. h. er konnte nicht über die Transscendentalphilosophie hinaus zu den Dingen selbst gelangen.

Im Uebrigen zeigt die Darstellung in diesem Abschnitt deutlich, dass Kant auf die Grundgedanken seines Systems durch die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* geführt worden ist. Die Darstellung selbst ist nur eine kurze Zusammenfassung der in der Kritik gebotenen Lehre und dort in den zugehörigen Erläuterungen bereits geprüft. — Der Zirkel in dem Beweis des *a priori* tritt hier durch die verkürzte Fassung deutlicher hervor. Kant sagt: „Es giebt *a priori* Erkenntnisse; diese „können also nicht von den Objekten entlehnt sein, son„dern müssen ihnen vorhergehen; dies ist nur bei der Form „der Objekte möglich; deshalb muss diese der Erfahrung „vorhergehen, und deshalb ist diese Form das *a priori* und „kein Objektives, sondern eine subjektive Zuthat der er„kennenden Seele.“ Allein ebenso richtig könnte man

schliessen: Da diese Form also nur eine subjektive Zuthat ist, die mit den Objekten in keiner Verbindung steht, so ist sie keine Erkenntniss der Objekte, und es kann folglich keine Erkenntniss *a priori* geben. — Kant hat bekanntlich beide Schlüsse auch wirklich gezogen; den letzten für die Dinge an sich; den erstern für die Erscheinungen. Daher rührt sein sonderbarer und das Verständniss so erschwerender Sprachgebrauch, wonach er von der „objektiven Realität“ der Begriffe spricht, obgleich er damit nur ihre Fähigkeit, auf Erscheinungen angewendet zu werden, meint.

Auch übersieht Kant, dass die Vernunft oder das Erkenntnissvermögen in der menschlichen Seele ebenfalls zu den gegebenen Gegenständen gehört, und dass, wenn dieser gegebene Gegenstand von der Seele in Betracht gezogen und aus der Beobachtung und Untersuchung seiner Thätigkeit Begriffe und Gesetze abgeleitet werden, diese Ermittelung ebenso zur Erfahrung gehört, wie die Beobachtung meiner Gefühle und die Beobachtung der äussern Gegenstände. (B. III. 1.) Eine solche Untersuchung kann deshalb wohl zur Feststellung der höchsten Begriffe und Gesetze des Wissens führen, die als solche für alle Wissenschaften des Seienden ihre Gültigkeit haben, aber das Resultat bleibt immer ein durch Beobachtung und Erfahrung gewonnenes Resultat, und das *a priori* verschwindet hier unter den Händen, so wie man es näher besieht.

4) **Abschnitt I. Raum und Zeit.** (**S. 110.**)

Der Beweis S. 107 für die Idealität des Raumes und der Zeit kann auch umgekehrt werden. Ist eine synthetische Erkenntniss *a priori* nur möglich, wenn Raum und Zeit zu subjektiven Formen gemacht werden, so kann man aus dieser Unverträglichkeit ebenso richtig folgern, dass es überhaupt keine synthetische Erkenntniss *a priori* geben könne, weil Raum und Zeit objektiv seien, als man folgern kann, dass Raum und Zeit subjektiv seien, weil es eine solche Erkenntniss *a priori* gebe. Kant behauptet, dass es solche Erkenntniss gebe; der Realismus bestreitet es; denn die Kennzeichen, welche Kant dafür anführt, bestehen bei den Naturgesetzen nicht,

und bei der Mathematik lassen sie sich aus der Beobachtung ableiten. (B. III. 4.)

S. 108 giebt Kant den „Erscheinungen“ sogar eine „vollkommene Realität“; und ebenso will Kant „das Ma„teriale der Anschauung oder die Empfindung nicht ein„mal zur Erkenntniss der Objekte zählen“; dennoch soll dieses Materiale die Bedingung sein, weshalb die Kategorien die Grenze der Erfahrung nicht überschreiten dürfen! (B. III. 3.)

Wichtig ist die von Kant hier gegebene Erläuterung des Unterschieds des denkenden Ich (logischen Ich) von dem angeschauten Ich (Ich als Objekt), da diese Auseinandersetzung deutlicher ist, als die in der Kritik. Sie zeigt dadurch auch um so mehr ihre Schwäche. Denn das denkende Ich wird nur dadurch ein anderes als das angeschaute Ich, weil ich die Selbstwahrnehmung meiner in die Form eines Urtheils bringe; dadurch kommt der Inhalt des Ichs nur in das Prädikat, und für das Ich als Subjekt bleibt nur die leere Vorstellung eines die Prädikate tragenden oder an sich habenden Dinges, d. h. des Subjekts, d. i. einer leeren Beziehungsform, die als solche nur dem reinen Denken angehört und keine Bestimmung des Seienden ausmacht. Diese Spaltung des seienden Ichs in zwei Ich ist also nur eine Folge, dass das Ich in eine Beziehungsform umgewandelt wird, welche immer Mehrerer zu ihrer Anwendung bedarf. (B. I. 32.)

5) **Abschnitt I. Kategorien. (S. 112.)**

Auch diese Erläuterung der Kategorienlehre ist von Interesse, da sie deutlicher wie die Kritik zeigt, 1) dass sie nur möglich ist, wenn man die einzelnen Räume und Zeiten als ein Mannichfaltiges fasst, was seine Einheit nicht in sich selbst hat, sondern erst von dem Verstande erhält. Nun widerspricht eben diesem Mannichfaltigen die Stetigkeit des Raumes und der Zeit auf das Entschiedenste. Kant selbst hat in andern Abhandlungen dieses Bandes dies anerkannt, und dass die Anschauung von Raum und Zeit nicht aus einfachen Theilen bestehe. Ist dies richtig, so bedarf es auch keiner Vereinigung des gar nicht in ihnen vorhandenen Mannichfaltigen durch die Kategorien. 2) Tritt hier deutlich hervor, wie die Dinge-an-sich mit diesen Kategorien in gar keinem Zu-

sammenhange stehen und es deshalb ganz unerklärt bleibt, weshalb trotzdem einem Dinge-an-sich von dem Verstande für den einzelnen Fall immer nur eine bestimmte Kategorie, z. B. die der Kausalität und nicht die der Substantialität, übergezogen wird. (B. III. 23.)

6) **Abtheilung I.** (**S. 117.**)

Diese Eintheilung der reinen Vernunftwissenschaft in drei Stadien (S. 113) bezieht sich darauf, dass nach Kant keine theoretische, sondern nur eine praktische Erkenntniss des Uebersinnlichen für den Menschen möglich ist. Zwischen beide stellt Kant hier die Skepsis, welches Mittelglied die drei Kritiken nicht kennen. In dem dritten Manuscript dieser Schrift ist deshalb dieses Mittelglied wieder beseitigt. (Erl. 19.)

Unter Gegenständen der Sinne sind auch die des innern Sinnes oder der Selbstwahrnehmung mit zu verstehen. (S. 113.)

Die Transscendentalphilosophie lehrt nach Kant nicht die Erkenntniss des Uebersinnlichen, sondern nur die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori*, die der Erfahrung vorausgehen und ohne die überhaupt Erfahrung nicht möglich ist. Dies ist die neue Bedeutung, welche Kant dem *a priori* giebt.

Die bedenkliche, schon oben (Erl. 5.) angedeutete Frage, was die Auswahl der verschiedenen in der Seele vorhandenen Kategorien für den einzelnen Fall bestimme, da alle Menschen für dasselbe Ding-an-sich immer dieselbe Kategorie wählen, weiss Kant auch hier nicht zu beantworten; er umgeht sie und sagt ganz kurz: „Die „Einheit des Bewusstseins erfindet nach Verschiedenheit „der anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände in „Raum und Zeit verschiedene Funktionen, sie zu verbinden.“ (S. 116.)

Kant schliesst hier mit dem wichtigsten Satze seiner Philosophie, dass eine theoretische Erkenntniss des Uebersinnlichen (also auch Gottes, der Unsterblichkeit und der Freiheit) dem Menschen unmöglich sei.

7) **Die frühere Lehre.** (**S. 120.**)

Dieser Abschnitt richtet sich gegen die beiden Sätze der Leibnitz'schen Lehre: 1) Alles Sein hat seinen Real-

grund oder seine Ursache, und 2) Der Unterschied der Anschauung und des begrifflichen Erkennens liegt nur in der Verworrenheit und Deutlichkeit der Erkenntniss.

Die hier gegebene Widerlegung passt nur für Den, der die Lehre Kant's für richtig anerkennt, und ist bereits bei frühern Gelegenheiten geprüft worden.

8) **Fortsetzung. (S. 122.)**

Der Begriff des Schema's und der Schematisirung (B. II. 168 u. f.) gehört zu den schwierigsten in der Kritik; das hier von Kant darüber Gesagte macht die Sache nicht klarer. (Man sehe Erl. 53. 54. B. III.)

Die Symbolisirung ist nur ein beschönigendes Wort dafür, dass bei der sogenannten praktischen Erkenntniss des Uebersinnlichen der Inhalt desselben aus dem Vorrath der Erfahrung entnommen wird, und soll eine Rechtfertigung für die anthromorphologische Behandlung des Gottesbegriffes sein. Kant war zu dieser Inkonsequenz in Folge seiner Erfindung einer praktischen Erkenntniss des Uebersinnlichen genöthigt. — Die dann hier folgende Widerlegung Leibnitz's trifft nur dessen Definition von Raum, nicht die des Realismus.

9) **Abtheilung II. Erstes Stadium. (S. 128.)**

Die bisherige erste Abtheilung sollte nach S. 103 die Schritte zur Metaphysik und die jetzt folgende zweite soll die Fortschritte in der Metaphysik selbst darlegen. Es ist dies eine subtile Eintheilung, zumal die Transscendentalphilosophie Kant's die Erkenntniss des Uebersinnlichen, also die Metaphysik selbst für unmöglich erklärt. Diese Eintheilung wird nur verständlich, wenn man mit Kant unter der Metaphysik die Lehre von dem Uebersinnlichen versteht, das zwar theoretisch unerkennbar ist, aber durch die praktische Vernunft postulirt wird und so die praktische Wahrheit im Gegensatz der theoretischen bildet. Deshalb identifizirt hier Kant auch das Objekt der Metaphysik mit ihrem Endzwecke.

Die hier gegebene Darstellung der wesentlichen Prinzipien der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie bedarf mancher Berichtigung, weshalb auf die spätere in der phil. Bibliothek erfolgende Ausgabe der Schriften Leibnitz's verweisen wird. Die Darstellung hier hat nur in-

sofern eine Bedeutung, als sie zeigen soll, wie Leibnitz nur durch Verabsäumung der richtigen Unterscheidung zwischen Sinnes- und Verstandes-Erkenntniss in seine Irrthümer verfallen sein soll. Dadurch erhält die Darstellung hier eine dem System Kant's folgende Ordnung, die indess der Lehre Leibnitz's widersteht und deshalb auch deren Geist und Bedeutung nicht erkennen lässt. Leibnitz würde wahrscheinlich nie der Lehre Kant's beigetreten sein, wenn sie noch bei seinen Lebzeiten aufgestellt worden wäre; er würde schwerlich eine Metaphysik angenommen haben, welche die Unerkennbarkeit des Seienden zu ihrem höchsten Prinzip macht und die Schwierigkeiten in der Erforschung der Natur damit beseitigen will, dass sie diese Natur nur zu einer Erscheinung umwandelt, die alle ihre Bestimmungen und ihren Inhalt nicht aus dem Gegenstande (dem Ding-an-sich), sondern aus den Zuthaten der menschlichen Seele empfängt. Dazu dachte Leibnitz zu gross von dem menschlichen Geiste.

10) **Abtheilung II. Zweites Stadium.** (**S. 136.**)

Dieser Abschnitt giebt eine abgekürzte Darstellung der in der Kritik ausführlich entwickelten Antinomien. Er enthält nichts Neues, und es wird deshalb hier behufs Erläuterung dieses Abschnittes genügen, auf die betreffenden Erläuterungen zur Kritik der reinen Vernunft zu verweisen. (B. III. 60—80.)

Interessant ist hier nur die Stelle S. 132, wo Kant sagt: „Ist die Welt als unendliche Grösse gegeben, so ist „sie eine gegebene Grösse, die niemals ganz gegeben „werden kann, welches sich widerspricht. — Besteht der „Körper aus einfachen Theilen, so muss, weil Raum und „Zeit ins Unendliche theilbar sind (welches die Mathe„matik beweist), eine unendliche Menge gegeben sein, die „doch ihrem Begriffe nach niemals ganz gegeben sein „kann, welches sich gleichfalls widerspricht."

Diese Stelle stimmt beinah wörtlich mit dem, was in Erl. 79 zur Kritik (B. III. 64) gesagt worden ist, wonach die Antinomien erst dadurch entstehen, dass man das Unendliche als ein Seiendes behandelt; erst dann entsteht der Widerspruch, dass das Kein-Ende-Habende beendet (seiend, gegeben, abgeschlossen) sein soll.

11) **Abtheilung II. Drittes Stadium. (S. 140.)**

Der Eingang dieses Abschnittes ist schwülstig und kaum zu verstehen. Ueberhaupt herrscht beinah durchgehends in dieser Schrift eine schwerfällige Ausdrucksweise, und es scheint, dass Kant sie nur als ersten Entwurf behandelt hat; die Vollendung in der Form ist von ihm nicht nachgeholt worden, und so erklärt sich, dass die Schrift von ihm nicht eingesandt worden ist.

Der Anfang des Abschnittes über die Zweckmässigkeit ist der Kritik der Urtheilskraft entnommen. Später, wo Kant auf die Freiheit übergeht, giebt er einen Auszug aus seiner Kritik der praktischen Vernunft. Neues ist in diesem Abchnitt nicht enthalten, und es wird deshalb genügen, auf die Erläuterungen zu den beiden genannten Kritiken in B. VIII. und X. zu verweisen.

12) **Auflösung der Aufgabe. (S. 144.)**

Die Ueberschrift passt gar nicht zu der Preisaufgabe der Akademie; letztere verlangt einen erzählenden Bericht über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolff; statt dessen spricht hier Kant von einer Auflösung der akademischen Aufgabe. Allerdings giebt Kant hier eine Auflösung, aber von einer Aufgabe, die er sich selbst in seiner Kritik gestellt hat.

Im Uebrigen enthält dieser Abschnitt nur das, was schon in der Kritik der praktischen Vernunft gesagt worden ist. Die bündigere Darstellung der sogenannten praktischen Wahrheit und ihres Unterschiedes von der theoretischen lässt das Unnatürliche und Widerspruchsvolle dieser Unterscheidung, wie es in B. VIII. 57. 59. 61 und B. III. 89 schon dargelegt worden ist, noch deutlicher als in der Kritik hervortreten.

13) **Fortsetzung. (S. 146.)**

Der Satz: „Das dritte Stadium der Metaphysik macht „einen Kreis aus, dessen Grenzlinie in sich selbst zurück„kehrt und so ein Ganzes von Erkenntniss beschliesst“ ist ein Gedanke, den später Hegel aufgenommen und seinem Prinzip der dialektischen Entwickelung der Philosophie zu Grunde gelegt hat. (Hegel's Werke B. VI. 161. 413.)

Kant erklärt hier selbst, „dass jene Ideen (oder prak„tischen Erkenntnisse) von uns selbst willkürlich

„gemacht und nicht von den Objekten abgeleitet seien; „also nur eine Annahme (Voraussetzung, Möglichkeit) in „theoretischer Hinsicht bedeuten.“ Stärker konnte er selbst diese angebliche „praktische Wahrheit“ nicht verurtheilen. Deshalb soll sich „der Philosoph hier durch „die gemeine Menschenvernunft (d. h. durch die Religions-„lehren) zu orientiren und vor dem Ueberschwenglichen „zu schützen genöthigt sehen.“

14) Transscendente Theologie. (S. 150.)

Hier giebt Kant eine kurze Darstellung seiner Widerlegung des ontologischen und kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes, die mit der in der Kritik übereinstimmt.

Interessant ist hier nur, wie S. 147 die Negation richtig als eine blosse Beziehungsform aufgefasst wird, die ohne ein Anderes, was zu negiren ist, nicht gedacht werden kann. Kant nennt sie hier ausdrücklich „eine subjektive Bedingung des Denkens“ im Gegensatz zu einer objektiven Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst. Hier war Kant dem Begriff der Beziehungsformen ganz nahe, und wenn er diesen festgehalten hätte, wäre seine ganze Kategorienlehre gefallen, da sie sich mit Ausnahme des Daseins nur in Beziehungen und Wissensarten bewegt. Wenn der Realismus anerkennt, dass alle Negationen das zu negirende Positive oder Reale zur Voraussetzung haben, oder wie Aristoteles sagt, dass der Inhalt des Möglichen erst aus dem Inhalt des Seienden entnommen werden kann, so folgt allerdings, dass ein Positives vorhergehen muss, um es negiren zu können; allein es folgt nicht, dass all dieses Positive oder Reale in einem Wesen vereint sein müsse; also ist auch das Dasein eines solchen allerrealsten Wesens nicht die Bedingung der Einschränkung oder Negation. Ueberdem bezeichnet das Endliche oder Bestimmte ein Seiendes und nicht eine blosse Beziehungsform; die Grenze und das Ende können zwar als Beziehung auf ein Anderes gefasst werden, sie haben aber auch eine seiende Natur, und deshalb bedarf es zum Sein des Endlichen, nicht des vorgängigen Seins des Unendlichen oder der Allrealität. Auch hier gelangt man zu diesem Schluss nur, wenn das Ende als

Seiendes zuvor in eine Beziehungsform umgewandelt worden ist. (B. I. 35. Ph. d. W. 282.)

Ebenso interessant ist, dass Kant hier die Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Einfachheit der Substanz für „keine Bestimmungen“ erklärt; (S. 149) d. h. für keine seienden Bestimmungen. Es sind auch in Wahrheit nur Beziehungsformen, und Kant nennt sie hier richtig „leere Begriffe“, d. h. an Seinsinhalt leere Formen des beziehenden Denkens, die deshalb niemals einen Schluss auf das Dasein eines so bezeichneten Gegenstandes gestatten. Dasselbe sagt Kant S. 150 von der Nothwendigkeit; er nennt sie einen „Modalitätsbegriff“, d. h. nach realistischer Sprachweise eine Wissensart, und Kant sagt treffend „dass dieser Begriff keine Beschaffenheit der „Dinge, sondern nur die Verknüpfung ihrer Vorstellung „mit dem Erkenntnissvermögen“ bezeichnet. Um so mehr muss man sich wundern, dass Kant in seiner Kritik die Nothwendigkeit als eine Bestimmung des seienden Gottes behandelt und dass auch in seiner transscendentalen Analytik an vielen Stellen das Nothwendige als eine Bestimmung der seienden Dinge hingestellt wird.

15) **Ueberschrift.** (**S. 152.**)

Kant giebt hier eine kurze Darstellung seines moralischen Beweises vom Dasein Gottes, der aber kein theoretischer, sondern nur ein praktischer sein soll, wo der Mensch „eine Idee (Gott) dem moralischen Prinzip „gemäss sich selbst macht, um dem so gemachten „Wesen Einfluss auf seine Entschliessungen zu ver„statten.“

Treffender konnte die Schwäche dieses praktischen Beweises nicht dargelegt werden, als es Kant hier selbst gethan. Uebrigens enthält dieser Abschnitt viele Wiederholungen dessen, was schon S. 140—146 und S. 137—139 gesagt worden ist. Dies ergiebt, dass wir es hier nur mit einem ersten Entwurfe zu thun haben.

16) **Theoretische Fortschritte.** (**S. 154.**)

Das Wort: „Vermeinte“ in dieser und der folgenden Ueberschrift ist nur ein Ausdruck der Bescheidenheit; dieser Abschnitt wiederholt die Ausführungen Kant's aus den letzten Abschnitten seiner Kritik der Urtheilskraft,

und er will damit den nach seiner Ansicht darin enthaltenen Fortschritt über Leibnitz hinaus bescheiden nur als einen solchen erklären, den er dafür hält. — Die Gedanken leiden auch hier unter dem schwerfälligen, die Perioden oft nicht richtig zu Ende führenden Style.

17) **Fortsetzung.** (**S. 156.**)

Dieser Abschnitt ist ein Auszug aus der Kritik der reinen Vernunft, die rationale Psychologie oder die Paralogismen der reinen Vernunft betreffend. Die Erläuterung dazu B. III. 55. kann auch hier benutzt werden. Hier sagt Kant einmal ganz offen: „Innere Erfahrung ist es „allein, wodurch wir uns selbst kennen; alle Erfahrung „kann aber nur im Leben, wenn Seele und Leib verbunden sind, angestellt werden, mithin können wir „schlechterdings nicht wissen, was wir nach dem Tode „sein und vermögen werden.“ (S. 155.) Hier spricht Kant nicht mehr blos von der Möglichkeit der objektiven Realität, sondern offen davon, dass nur die Erfahrung, d. h. hier die Wahrnehmung über das Sein der Seele und ihres Körpers Auskunft geben könne.

18) **Schluss.** (**S. 158.**)

Kant zieht hier nur die letzten Folgerungen aus seinem Systeme. Es erhellt nunmehr, dass Kant die Beantwortung der gestellten Preisaufgabe lediglich in eine Auseinandersetzung seines eigenen transscendentalen Idealismus gesetzt hat. Alles Andere, was seit Wolff in der Metaphysik durch Baumgarten, Crusius, Eberhard und Andere damals geleistet worden war, lässt Kant völlig bei Seite; er beschäftigt sich nur mit Darstellung seines eigenen Systems. Es ist indess kaum anzunehmen, dass die Akademie die Lösnng der Preisaufgabe in diesem Sinne gemeint haben sollte; denn dann hätte es zu deren Beantwortung nur der einfachen Hinweisung auf Kant's drei Kritiken bedurft. Das sorgsame Studium früherer Systeme war jedoch nicht Kant's Lieblingsgeschäft; er wird schwerlich die Systeme von Plato, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Malebranche aus den Quellen selbst studirt haben, vielmehr hat er sich wohl nur mit dem Lesen einzelner Schriften dieser Philosophen begnügt und das Uebrige aus den

philosophischen Kompendien entnommen. Nur Baco, Locke, Hume, die englischen Moralphilosophen und Leibnitz mit Wolf mag Kant genauer aus deren Werken studirt haben. Vor 1770 begnügte er sich, die Lücken in der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie aufzudecken und durch die Engländer angeregt, nach einem neuen Prinzip zu suchen. Seit 1770 begann sich dieses neue System bei Kant festzustellen und er ist nach dessen Vollendung so ganz von demselben und seiner Wahrheit erfüllt; dass er selbst das System von Leibnitz nur noch durch diese Brille erkennen kann, und dass die Systeme der frühern Zeiten und der obengenannten Philosophen, als ein durch sein System überwundener Standpunkt ihn nicht mehr interessiren. Kant's Zeit war überhaupt noch nicht zu diesen geschichtlichen, meist mühsamen und grosse Selbstverleugnung verlangenden Studien geeignet. So wie die französische Revolution den Staat und die Gesellschaft ohne Rücksicht auf die Geschichte rein aus wenigen Prinzipien aufbauen wollte, so liess man auch in der Philosophie das Frühere damals bei Seite und dachte nur an seinen, aus den eigenen Prinzipien aufzuführenden Neubaue. Diese Vernachlässigung des Geschichtlichen herrscht auch noch bei Fichte und Schelling; selbst Hegel hat in dieser Weise sein System vollendet und nur erst als er damit fertig war, wendete er sich, dem damals hervorbrechenden Drange der Zeit folgend, dem Studium der Geschichte der Philosophie zu.

19) **Beilage I. (S. 165.)**

Ueber diese Beilage giebt die Vorrede von Rink S. 95 Auskunft. Sie ist der Abdruck eines dritten, wahrscheinlich letzten, aber unvollendeten Manuscripts, welches über die Lösung dieser Preisaufgabe in Kant's Nachlass vorgefunden worden ist. Der deutlichere Styl und die Beseitigung des ausführlichen Gegensatzes der Skepsis machen es wahrscheinlich, dass dieses Manuscript aus einer Ueberarbeitung der frühern entstanden ist. Die Auslegung, welche Kant hier dem Titel der Aristotelischen Schrift μετα τα φυσικα giebt, ist unrichtig; dieser Ausdruck bezieht sich nur auf die äussere, hinter der Physik befindliche Stellung dieser Schrift in der Reihen-

folge, welche der Sammler der Aristotelischen Schriften ihr gegeben hat. — Die Definition der Metaphysik (S. 161) ist hier gegen die frühere etwas verbessert; hier wird sie als das System der reinen Vernunfterkenntniss der Dinge durch Begriffe definirt; dort (S. 99) ist der reinen Vernunfterkenntniss das „theoretische“ noch eingeschoben, und „die Dinge“, also der Gegenstand, sind gar nicht genannt. — Ebenso wird die Natur der „wirklichen Fortschritte“ hier gründlicher untersucht, in welchem „wirklich“ freilich die ganze Frage nach dem Begriff der Metaphysik und ihres Prinzips wiederkehrt. Anstatt hier die tiefen Gedanken von Leibnitz über die angeborenen, aber unbewussten Ideen in der Seele des Menschen, welche durch das Denken nur zur bewussten und klaren erhoben werden, aber in sich selbst die Uebereinstimmung mit dem Seienden tragen und unsere Einheit mit Gott begründen, näher zu prüfen, begnügt sich Kant damit, die Begriffe, welche die Erfahrung übersteigen, für leer, und die Sätze, welche Gegenstände derselben als wirklich setzen, für irrig zu erklären. Es ist hier der kalte, verständige Ost-Preusse, welcher aller Schwärmerei abhold, sich in diese halb der Phantasie entstammenden Gedanken nicht finden kann und mag.

20) **Fortsetzung des dritten Manuscripts.** (**S. 171.**)

Hier ist die Eintheilung (S. 103) beseitigt; Kant behandelt dafür den Begriff des Systems und geht dann gleich zu den synthetischen Urtheilen *a priori* über. — Dagegen ist die Unterscheidung der analytischen von den identischen Urtheilen ein Zusatz des III. Manuscripts; ebenso die nähere Erläuterung der synthetischen (S. 168). — Ebenso sind hier die Ausführungen über die Natur und die Bestandtheile der menschlichen Erkenntniss (S. 170) weit sorgfältiger geschehen als S. 113. Hier tritt die Uebereinstimmung Kant's mit dem Realismus noch viel deutlicher in dem Satze hervor, dass das Seiende nur durch die Wahrnehmung (Erfahrung), nicht durch das Denken dem Wissen zugeführt werden kann. Wenn Kant sagt: Durch die Anschauung wird der Gegenstand gegeben, so ist in diesem Gegebenen das Seiende gemeint. — Freilich theilt Kant der Anschauung noch zu wenig zu, da er zur Erkenntniss immer auch einen

Begriff verlangt; Kant übersah, dass mit der Wahrnehmung auch die Einheit und Gestaltung des Gegenstandes gegeben ist; er meinte, diese Verbindung könne nur von der Seele ausgehen, also nur aus den Kategorien stammen. Aus diesem Irrthume ist dann seine Kategorienlehre hervorgegangen. — Auch die „reale Möglichkeit“ (objektive Realität) wird hier sorgfältiger erläutert; es gehört zu ihr nicht blos die Freiheit vom Widerspruch (logische Möglichkeit), sondern dass das Ding möglich sei. Dies ist freilich eine Tautologie; deshalb setzt Kant hinzu, dies sei nur ausführbar durch „Darstellung des dem Begriffe korrespondirenden Objekts“. Darin steckt wieder das Sein; der Satz lautet also eigentlich so: die reale Möglichkeit eines Dinges kann nur durch sein Dasein bewiesen werden, und da dieses Dasein nur durch Wahrnehmung zu erkennen ist, so läuft auch hier Alles auf den I. Fundamentalsatz des Realismus hinaus. (B. I. 68.) Kant war nur deshalb zu vorsichtigern Ausdrücken genöthigt, weil er auch eine reine der Wahrnehmung oder Erfahrung vorgehende Anschauung annahm, welche in der Vorstellung des Raumes und der Zeit enthalten sein sollte. Er konnte sich noch nicht darein finden, dass das Zeichnen einer Figur in Gedanken dieselben Gesetze des Raumes einhalten muss, wenn die Figur zu Stande kommen soll, wie das Zeichnen derselben auf der Tafel; es fallen deshalb Beide unter die Erfahrung, wobei es gleichgültig ist, ob die Figur von mir erfunden oder vorgefunden wird; wie die Vorstellung eines Hauses nicht dadurch zu einer *a priori* wird, weil die Vorstellung desselben zunächst im Kopfe des Baumeisters gebildet worden ist. — Die Anmerk. S. 171 hätte sich Kant ersparen können, wenn er seine frühere Ausführung S. 150 festgehalten hätte, dass „das Nothwendige gar keine Beschaf„fenheit der Dinge, sondern nur eine Verknüpfung der „Vorstellungen mit dem Erkenntnissvermögen“ sei. Indem Kant diese Auffassung nicht festhält, geräth er in Irrthum. Er konnte sagen: die Nothwendigkeit ist in der Kausalität enthalten; die Ursache lässt sich von der Wirkung nicht trennen und diese nicht von jener; wenn ich aber die Kausalreihe abbreche, d. h. diese Beziehung auf das zuletzt betrachtete Objekt nicht mehr anwende, so hat es dann keine Ursache und ist keine Wirkung,

aber ist eben deshalb auch kein Nothwendiges, sondern einfach ein Seiendes, weil die Nothwendigkeit nur in der Kausalität steckt und also mit deren Aufhebung auch aufgehoben wird. Dass diese Kausalreihe einmal ein Ende nehme, ist auch nicht nothwendig; es wird erst dann nothwendig, wenn ich diese Kausalreihe als die Welt, als ein All nehme, d. h. als ein Abgeschlossenes; aber auch dazu ist keine Nothwendigkeit vorhanden. Es ist dies das bekannte Schaukeln in entgegengesetzten Beziehungen, wie es die Antinomien Kant's darlegen.

21) **Zweites Stadium.** (**S. 175.**)

Von S. 129 ab bis S. 158 hatte Rink das zweite Manuscript Kant's benutzt. Hier folgt nun ein Stück über denselben Gegenstand aus dem ersten Manuscript, wie Rink in der Vorrede erwähnt. Man kann zweifeln, ob die Darstellung hier nicht die bessere sei; sie ist jedenfalls gründlicher und ausführlicher, da die besondere Darstellung der Antinomien, die Kant S. 131 folgen lässt, hier jedenfalls auch gefolgt sein würde.

Sehr deutlich tritt hier in Folge der vollständigern Darstellung der in Erl. 93 (B. III. S. 77) gerügte Widerspruch hervor, dass Etwas Wirkung zweier Ursachen in der Art sein soll, dass jede dieser Ursachen diese Wirkung ganz zur Folge hat: oder dass jede dieser Ursachen die alleinige Ursache der Wirkung sein soll. Kant verhüllt dies zwar; er sagt: „Es geschieht nicht „Alles aus blossen Naturursachen, sondern es kann „auch zugleich aus übersinnlichen Gründen geschehen". In diesen Worten tritt der Widerspruch deshalb nicht voll hervor, weil allerdings eine Wirkung aus mehreren gemeinschaftlich wirkenden Ursachen hervorgehen kann und man bei diesem Worte leicht an solche gemeinsame Ursache denkt, während doch in Kant's Auflösung der dritten Antinomie (B. II. 453) liegt, dass jede der beiden Ursachen, die empirische und die intelligible, jede allein die ganze Wirkung hervorbringt.

22) **Randanmerkungen.** (**S. 179.**)

Diese Anmerkungen haben nach der Vorrede von Rink (S. 96) sich am Rande aller dreier Manuscripte vorgefunden; zur Vollständigkeit hätte freilich gehört,

dass Rink auch die Stelle, wozu sie vermerkt waren, angegeben hätte, was durch Ziffern leicht hätte geschehen können. Diese Anmerkungen haben einen eigenthümlichen Werth. Sie verrathen die innersten Gedanken Kant's und die Zweifel, die in ihm gegen die Ausführungen in dieser Schrift und mithin auch gegen sein System selbst bei dieser abgekürzten Darstellung aufgestiegen sind. Indem Kant die Auflösung dieser Zweifel schuldig bleibt, oder ihren Widerspruch mit seinem System bestehen lässt, liegt darin das wenn auch verhüllte Geständniss, dass sein System nicht das wahre sein könnte. Deshalb berührt Kant diese Zweifel nur in Anmerkungen, die offenbar nicht mit eingereiht werden, sondern nur Notizen für ihn selbst zum weitern Nachdenken bleiben sollten.

Es sind 8 Anmerkungen und der Leser wolle sie danach im Texte numeriren, um sie leichter bezeichnen zu können.

No. 1 kann zu der S. 171 behandelten Möglichkeit gehört haben. Diese Bemerkung ist interessant, weil Kant hier sowohl das Mögliche wie das Nothwendige als Wissensarten anerkennt, die von Bedingungen abhängig sind, die zuvor gegeben sein müssen. Deshalb ist z. B. Etwas erst dann unmöglich, wenn es einem Satze widerspricht, der zuvor als Bedingung oder als wahr hingestellt ist; deshalb ist etwas erst dann nothwendig, wenn ich es als die Wirkung einer Ursache setze, d. h. wenn ich ihm eine Beziehung gebe, die in ihren Gliedern nicht getrennt werden kann; u. s. w.

Zu No. 2. Hier hat Kant die Philosophie des Wissens und des Schönen ausgelassen.

No. 3 zeigt, wie Kant selbst über die wichtigsten Begriffe der alten Metaphysik in Zweifel geräth, weil er bemerkt, dass sie blosse Beziehungen enthalten.

Auch No. 4 ist interessant, da auch hier Kant das Bedenkliche der von ihm früher eingeräumten Sätze bemerkt. Wenn das „Zufällige“ in das „bedingter Weise existirende“ umgewandelt wird, so ist der Satz, dass es eine Ursache haben müsse, nur eine Tautologie; denn Bedingung ist nur ein anderes Wort für Ursache. — Ebenso bemerkt hier Kant, was oben Erl. 20 gesagt worden, dass das Nothwendige mehr, als blos den Begriff

der Kausalität und Abhängigkeit enthalte; letztere ist nur eine Art der Nothwendigkeit. (B. I. 62.)

No. 5 gehört zu dem Abschnitt über transscendente Theologie S. 147.

No. 6 gehört zu demselben Abschnitt S. 149. Kant bemerkt hier richtig, dass es sehr wohl sein kann, dass die Realitäten sich nicht sämmtlich in einem Wesen vertragen, sondern sich einander aufheben. Die Wendung, dass das *Ens realissimum* deshalb nicht wirklich, sondern nur „als Grund“ sei, ist unverständlich; vielleicht ist damit das moralische Postulat für das Dasein eines solchen Wesens gemeint.

No. 7 gehört zu demselben Abschnitt; ist aber schwer verständlich, weil Kant die Bedeutung des Nothwendigen, die er selbst wiederholt als blosse Wissensart anerkannt hat, hier nicht festhält, sondern wieder zu einer seienden Eigenschaft der Dinge macht. Jene Beweise, welche die Existenz Gottes aus seiner Allrealität und diese aus seiner Nothwendigkeit herleiten, hat Kant als unzureichend erkannt; allein seine Darstellung hier ist schwer verständlich, weil er zu viel einräumt; jene Beweise zerfliessen von selbst, wenn ein allreales Wesen zum Dasein des Endlichen gar nicht nöthig ist, wie in Erl. 14 dargelegt worden ist.

No. 8 gehört zu der Kategorienlehre S. 170 und zur Ideenlehre S. 152. Kant bemerkt sehr richtig, dass für seine Kategorienlehre und Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* es ein unentbehrlicher Satz sei, dass alle Zusammensetzung nur von dem Denken durch die Kategorien erfolge, und dass er eine wahrgenommene Einheit bei den Dingen nicht zulassen dürfe. Den Beweis hierfür ist Kant freilich schuldig geblieben; er stützt sich nur auf das Wort: Verbindung, was eine Selbsthätigkeit des Subjekts enthalte; allein dies ist ein fehlerhafter Cirkel, da das Wort: Verbindung in diesem Sinne selbst eine unbewiesene Annahme ist; die Einheit kann auch gegeben und nicht gemacht sein.

Ende.

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig.

Gegründet 1755.

Beccaria, Über Verbrechen und Strafen. Deutsch von Dr. Waldeck . . . . . —.50

Buckle, Geschichte der Civilisation. Übers. v. Dr. Ritter. 2 Bde. . . . . 8.—

Dante, Über die Monarchie v. Dr. Hubatsch . —.60

Fichte, Reden an die deutsche Nation mit einer Einleitung von Dr. Kuhn . . . . . —.50

Friedrich II, Antimacchiavel v. L. B. Förster . —.60

Humboldt, W. v., Abhandlungen über Geschichte und Politik . . . . . —.60

Hume, Nationalökonomische Abhandlungen. Übers. von Dr. Niedermüller . . . . . 1.—

Hutten, Ausgewählte Gespräche . . . . . —.60

Lamprecht, Karl, Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter. 3 Bde. in 4 Tln. . . . . 80.—

Lecky, Gesch. d. Geistes d. Aufklärung in Europa. Übers. v. Dr. J. H. Ritter. 2. Ausg. . . . 4.—

Lopez, Über die Civilehe. Deutsch v. Waldeck. —.50

Luther, Sendschreiben an d. christl. Adel deutscher Nation . . . . . —.40

Macchiavelli, Der Fürst. Übers. von Dr. Grützmacher . . . . . —.40

— Erörterungen über die 1. Dekade d. Titus Livius 1.—

Milton, John, Politische Hauptschriften. Übers. v. Dr. W. Bernhardi. 3 Bde. . . . . 6.—

Einzelne Bände . . . . . à 3.—

Mirabeau, Anklage gegen d. Agiotage. Übers. v. Rast —.40

Pufendorf v., Über die Verfassung des Deutschen Reiches. Übers. u. mit Einleitung von Dr. H. Breslau . . . . . —.80

Scherzer, Dr. **Karl v.,** Das wirtschaftliche Leben der Völker. 18.50

Schuler-Libloy, Altgerm. Bilder und die Zeit Karl des Grossen . . . . . —.40

— Sozialismus und Internationale . . . . . —.40

Winckelmann, Geschichte der Kunst des Altertums. Herausgegeben von Dr. J. Lessing . . . 5.—

Vollständige Verlagsverzeichnisse bitten wir gratis von der Verlagsbuchhandlung zu verlangen.

C. Hausler's
Buchhandlung
Inh. Max Luber

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kirchmann, Julius H. <<von>>,

Erläuterungen zu Immanuel Kant's kleineren Schriften über Logik und Metaphysik

Leipzig 1873

Ph.sp. 440 ep
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11163780-1